Achmad Khudori Soleh

INTEGRASI QUANTUM

Agama & Sains

"Ketika kemampuan imajinatif dalam kasus-kasus tertentu telah melambangkan citra-citra inderawi dalam puncak keindahan dan kesempurnaan, orang yang melihatnya akan berkata "*Maha Besar Allah*". Dia melihat sesuatu yang menakjubkan yang sama sekali tidak ditemukan dalam lingkup eksistensi yang lain".

_____*Al-Farabi*____

SFD
الصندوق السعودي للتنمية
Saudi Fund for Development

UIN-MALIKIPRESS

INTEGRASI QUANTUM

Agama & Sains

Integrasi Quantum adalah gerak saling mendekat antara agama dan sains. Ada empat pilar yang menyangga dan harus ada dalam integrasi quantum. Pertama, berlandaskan worldview yang theistic, sehingga pandangan terhadap realitas menjadi lebih luas dan selaras dengan nafas keindahan semesta. Kedua, berdasarkan atas tata nilai yang diajarkan dalam agama atau nilai-nilai universal yang dapat dipahami, sehingga integrasi quantum tidak bersifat bebas nilai (no value free). Ketiga, menuntut adanya keterbukaan sains untuk menerima teks wahyu sebagai sesuatu yang tidak terpisahkan darinya, tanpa kehilangan objektifitas dan orisinaliatasnya. Sains sebelum abad 17 M sukses menyandingkan wahyu dalam system kerjannya sehingga tidak terjadi indepedensi apalagi konflik di antara keduanya. Keempat, meniscayakan adanya kesadaran dari umat Islam bahwa teks suci al-Qur'an akan dan harus dibaca dengan menggunakan berbagai pendekatan dan metode. Keragaman analisis inilah yang telah mendorong umat Islam mencapai masa keemasan pada abad pertengahan.

ISBN 978-623-232-700-9

Achmad Khudori Soleh

INTEGRASI QUANTUM

Agama & Sains

"Ketika kemampuan imajinatif dalam kasus-kasus tertentu telah melambangkan citra-citra inderawi dalam puncak keindahan dan kesempurnaan, orang yang melihatnya akan berkata "*Maha Besar Allah*". Dia melihat sesuatu yang menakjubkan yang sama sekali tidak ditemukan dalam lingkup eksistensi yang lain".

_____*Al-Farabi*____

SFD
الصندوق السعودي للتنمية
Saudi Fund for Development

INTEGRASI QUANTUM AGAMA DAN SAINS

Achmad Khudori Soleh

Penulis : Achmad Khudori Soleh
Editor : Erik Sabti Rahmawati
Desain Isi : Baszmann
Desain cover : Faliqul Ishbah
Ukuran : 15,5 x 23 cm
Tebal Buku : xiv + 188 hlmn
ISBN : 978-623-232-700-9
Cetakan I : 2020

Diterbitkan pertama kali oleh:
UIN Maliki Press (Anggota IKAPI)
Unit Penerbitan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Jl. Gajayana 50 Malang 65144
Telp/Faksimile : (0341) 573225
E-mail : uinmalikipressredaksi@uin-malang.ac.id
Website : http://malikipress.uin.malang.ac.id

Pedoman Transliterasi

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan disertasi ini berdasarkan pedoman sebagai berikut:

Latin	Arab	Latin	Arab
dl	ض	‘	ا
th	ط	b	ب
zh	ظ	t	ت
`	ع	ts	ث
gh	غ	j	ج
f	ف	h	ح
q	ق	kh	خ
k	ك	d	د
l	ل	dz	ذ
m	م	r	ر
n	ن	z	ز
w	و	s	س
h	ه	sy	ش
y	ي	sh	ص

Ucapan Terima Kasih

Alhamdulillah, syukur ke hadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya, sehingga peneliti dapat menyelesaikan buku yang berjudul INTEGRASI QUANTUM AGAMA DAN SAINS ini. Shalawat dan salam semoga tetap dilimpahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW. beserta keluarga dan para sahabatnya.

Banyak pihak yang telah berjasa dalam penyelesaian buku ini. Peneliti menyampaikan terima kasih kepada mereka.

1. Rektor UIN Maliki Malang, Prof. Dr. Abdul Haris, M. Ag. yang telah memberikan suppot luar biasa.
2. Direktur Project Management Unit (PMU), Prof Dr HA Muhtadi Ridwan, MAg dan PPK PMU, Dr Zainal Habib, yang telah mendanai kegiatan penelitian. Juga para staf yang telah banyak membantu.
3. Ketua LP2M, Prof Dr Hj Tutik Hamidah, juga seluruh staf LP2M yang telah menfasilitasi terlaksananya kegiatan penelitian ini.
4. Kedua reviewer penelitian, yakni Mokhammad Yahya, MA, PhD dan Dr Akhmad Muzaaki, MA, juga saudara Abtokhi sebagai Komite Penilai, yang telah memberikan catatan tambahan untuk kesempurnaan penelitian ini.
5. Beberapa kolega di pasca sarjana UIN Malang, juga kolega di Fakultas Psikologi UIN Malang, yang telah menjadi teman diskusi materi penelitian ini.
6. Penerbit UIN Press dan percetakaan Literindo Berkah Karya yang telah membantu kelancaran administrasi.
7. Istri tercinta, Erik S Rahmawati M.Ag., MA, yang telah bertindak sebagai editor dalam naskah buku, putra-putri kami Ananda Hadziq, Humaida, Hasyma dan Azkiya, dan para santri di PP al-Azkiya

Malang yang selalu memberikan doa, juga pihak-pihak yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu yang telah berjasa dalam proses penelitian dan penerbitan naskah ini.

8. Kepada semuanya, saya sampaikan *Jazâkum Allâh khair jazâ'*.

Malang, Desember 2020

Achmad Khudori Soleh

Daftar Isi

Daftar Bagan

Kata Pengantar

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah swt yang mengajarkan pada hamba-Nya sesuatu yang belum diketahuinya. Shalawat serta salam semoga tercurahkan kepada manusia agung, Muhammad SAW, yang tanpa beliau tidak akan tersingkap kesempurnaan rahasia-rahasia wujud spiritual-metafisik. Shalawat dan salam semoga juga tersampaikan kepada para shahabat dan *ahl al-bait*-nya yang tersucikan.

Masalah relasi antara wahyu dan rasio atau antara agama dan sains telah melahirkan diskusi dan perdebatan panjang dalam sejarah pemikiran Islam, mulai al-Kindi (801-873 M) di awal tumbuhnya filsafat Islam sampai Ibn Rusyd (1126-1198 M) masa puncak filsafat Islam di Andalus, bahkan sampai hari ini. Banyak tokoh yang telah berusaha memecahkan persoalan tersebut, dan menjelaskan posisi keduanya atau bahkan mengintegrasikannya.

Menurut Yusuf Musa, apa yang dilakukan para akademisi muslim terkait masalah ini tidak lepas dari salah satu dari tiga tindakan.[1] *Pertama*, mengambil wahyu dan mengenyampingkan rasio. Ini umumnya dilakukan oleh para tokoh agama non-filosof. Ibn Idris Al-Syafi`i (767-820 M) dapat menjadi contoh dalam kolompok ini. Dalam *al-Risâlah,* dia secara tegas menyatakan bahwa wahyu adalah satu-satunya sumber pengetahuan dan tidak ada yang dapat menjadi pegangan kecuali wahyu.[2]

Kedua, mengutamakan rasio dan menepikan wahyu. Ini biasanya dilakukan para filosof Muslim yang dianggap "liberal". Pemikiran Ibn Zakaria al-Razi (865-925 M) dapat menjadi contoh. Al-Razi adalah salah satu orang yang sangat mengunggulkan rasio. Baginya, rasio

1 Yusuf Musa, *Bain Al-Dîn Wa Al-Falsafah Fî Ra'y Ibn Rusyd Wa Falâsifah Al-`Ashr Al-Wusthâ* (Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.). 46.

2 Ibn Idris Syafii, *Al-Risalah*, ed. Ahmad Syakir (Cairo: Dar al-Bab al-Halabi, 1940). 20.

adalah anugerah terbaik dari Tuhan. Dengan rasio manusia telah mampu mengetahui yang baik dan buruk, berguna dan tidak berguna. Dengan rasio pula manusia mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri secara baik. Kita tidak boleh melecehkannya, tidak boleh membatasinya, mengendalikan atau memerintahnya, sebab justru rasiolah yang membatasi, yang mengendalikan dan memerintah. Kita harus bertindak sesuai dengan perintahnya dan senantiasa merujuk pada rasio dalam segala hal.[3] Berdasar kemampuan dan posisi rasio yang demikian kuat, al-Razi menganggap bahwa diutusnya seorang nabi dan turunnya wahyu adalah suatu yang berlebihan.[4]

Ketiga, mengintegrasikan wahyu dan rasio, antara agama dan sains lewat berbagai cara. Para pemikir seperti al-Kindi (806-875 M), al-Farabi (870-950 M), Abu Sulaiman al-Sijistani (932-1000 M), Ibn Miskawaih (932-1030 M), Ibn Sina (980-1037 M), Ibn Tufail (1105-1185 M) dan Ibn Rusyd (1126-1198 M) umumnya masuk dalam kategori ini.

Meski demikian, argumen dan cara yang mereka pakai tidak sama. Al-Kindi (806-875 M) mengakui bahwa agama dan filsafat adalah dua hal yang berbeda, dari aspek sumber maupun metodenya. Filsafat berasal dari pengetahuan diskursif sedang agama berasal dari wahyu Ilahi. Meski demikian, tujuan tertinggi yang ingin dicapai keduanya adalah sama, yaitu kebenaran pertama, Allah. Artinya, al-Kindi (806-875 M) mempertemukan agama dan filsafat pada tujuan akhirnya, yakni sama-sama ingin mengenal dan mencapai kebenaran tunggal sebagai kebenaran tertinggi, Allah.[5] Ibn Miskawaih (932-1030 M) juga menyampaikan uraian yang sama. Menurutnya, agama dan filsafat bertemu pada puncak pencapaian, hanya beda metodenya. Agama mencapai kebenaran puncak lewat wahyu sedang filsafat mencapainya lewat kekuatan nalar dan renungan-renungan filosofis.[6]

---

3 Ibn Zakaria Razi, "Al-Thibb Al-Ruhânî," in *Rasâil Falsafiyah* (Beirut: Dar al-Afaq, 1973). 17.

4 Abd Rahman Badawi, "Muhammad Ibn Zakaria Al-Razi," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. MM Sharif, I (New Delhi: Low Price Publication, 1995), 434–49.

5 Kamil M. Uwaidah, *Al-Kindî Min Falâsifah Al-Masyriq Wa Al-Islâm Fî Al-`Ushûr Al-Wusthâ* (Cairo: Dar al-Kutub, 1993). 38.

6 Ibn Muhammad Miskawaih, *Al-Fauz Al-Ashghar* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.). 102.

Sementara itu, Ibn Thufail (1105-1185 M) mengintegrasikan agama dan filsafat pada watak bawaannya. Menurutnya, agama dan filsafat sama-sama mempunyai watak untuk mencari kebenaran. Watak seperti itu sebagaimana yang digambarkan dalam novelnya yang berjudul "Hay ibn Yaqzhân", telah menjadi fitrah bagi keduanya, sehingga keduanya tidak akan bertentangan dan tidak perlu dipertentangkan.[7]

Cara yang agak berbeda disampaikan oleh Abu Sulaiman al-Sijistani (932-1000 M). Menurutnya, agama dan filsafat adalah dua hal yang memang berbeda. Agama bersumber dari wahyu sedang filsafat dari rasio. Tujuan keduanya juga tidak sama. Tujuan agama adalah mencapai kebahagiaan batin sedang tujuan filsafat adalah mendapatkan kepuasan intelektual. Namun, keduanya dapat berdamai dengan cara tetap pada posisinya masing-masing tanpa harus disatukan atau diintegrasikan.[8]

Buku ini adalah hasil penelitian yang berusaha menemukan model baru tentang integrasi agama dan sains yang saya sebut sebagai **integrasi quantum**, yaitu integrasi berdasarkan dua gerakan saling mendekat baik dari agama maupun sains. Integrasi quantum ini didasarkan atas asumsi (atau bahkan kenyataan) bahwa proses integrasi tidak dapat dilakukan dari satu arah. Misalnya, hanya gerak mendekat dari agama kepada sains, atau sebaliknya gerak mendekat dari sains kepada agama belaka. Keduanya harus saling membuka diri dan menyesuaikan diri untuk menerima dan menyatu dengan lainnya. Tanpa ada upaya untuk saling membuka diri dan gerak dua arah seperti itu yang saya sebut sebagai integrasi quantum, proses integrasi agama dan sains tidak akan dapat berjalan secara baik.

Untuk mendukung dan menguatkan gagasan integrasi quantum ini, saya mendasarkan diri pada gagasan tiga tokoh besar yang masing-masing mewakili masa dan aliran yang berbeda, yaitu al-Farabi (870-950 M), Ibn Rusyd (1126-1198 M) dan Nidhal Guessoum (l. 1960 M). Al-Farabi (870-950 M) dari Baghad mewakili masa awal berkembangan

---

7 Kamil M. Uwaidlah, *Ibn Thufail Failusûf Al-Islâmî Fî Al-`Ushûr Al-Wusthâ* (Beirut: Dar al-Kutub, 1993). 131.

8 Musa, *Bain Al-Dîn Wa Al-Falsafah Fî Ra'y Ibn Rusyd Wa Falâsifah Al-`Ashr Al-Wusthâ*. 68.

filsafat dalam Islam dan mewakili aliran neo-platonis muslim, Ibn Rusyd (1126-1198 M) dari Andalus mewakili masa akhir filsafat Islam dalam dunia Sunni serta mewakili aliran Aristotelian muslim, sedang Nidhal (l. 1960 M) dari Uni Emirat Arab (UEA) mewakili masa kontemporer serta mewakili kaum saintis muslim. Karena itu, buku ini lebih dahulu akan menjelaskan pemikiran ketiga tokoh dalam soal integrasi agama dan filsafat atau integrasi agama dan sains sebelum mendiskusikan prinsip-prinsip integrasi quantum sebagai alternative baru model integrasi.

Malang, Desember 2020

Achmad Khudori Soleh

BAB I

PENDAHULUAN

Relasi agama dan sains, mengikuti penelitian Ian G Barbour (1923-2013), dapat diklasifikasikan dalam empat model, yaitu konflik, independent, dialog dan integrasi. Konflik adalah model relasi agama dan sains yang menyatakan bahwa agama dan sains tidak mungkin bisa menyatu, karena agama dan sains adalah dua hal yang bertentangan. Sains menuntut para pelakunya untuk membuktikan segala bentuk hipotesis dan teorinya secara empiric, sedang agama justru mewajibkan pada para pemeluknya untuk mempercayainya tanpa perlu bertanya atau pembuktian. Karena itu, tidak jarang terjadi orang yang "mendalami" agama menjadi anti-sains dan mereka yang menekuni sains menjadi atheis. Independent adalah bentuk relasi agama dan sains yang menyatakan bahwa agama dan sains mempunyai wilayah sendiri-sendiri yang berbeda. Sains berbicara pada wilayah empiric dan berdasarkan data objektif sedang agama mengajarkan tatanan moral dan pengalaman spiritual manusia, seperti soal keyakinan, morallitas, keselamatan sesudah kematian dan sejenisnya. Karena itu, agama dan sains harus tetap diposisikan secara terpisah dan mandiri. Menyatukan keduanya justru akan dapat melahirkan konflik di antara keduanya.

Selanjutnya, dialog adalah bentuk relasi agama dan sains yang menyatakan bahwa agama dan sains mempunyai titik kesamaan disamping perbedaan. Adanya titik kesamaan tersebut dapat memungkinkan untuk terjadinya dialog antara agama dan sains, sehingga terjadi adanya saling pengertian dan kesepahaman. Misalnya, saling pengertian dalam konsep-konsep tertentu yang ada dalam ajaran agama dan teori sains. Integrasi adalah bentuk relasi agama dan sains

yang menyatakan bahwa agama dan sains tidak sekedar dapat saling menyapa atau dialog, lebih dari itu juga bisa menyatu. Pandangan terakhir ini setidaknya berdasarkan pada dua asumsi: (1) bahwa agama dan sains menempati posisi yang setara, (2) bahwa klaim objektif pada sains sebenarnya masih mengandung subjektifitas. Subjektif sains ini terletak pada dasar teori yang digunakan dan pada proses penafsiran atas objek. Artinya, masing-masing agama dan sains mempunyai peluang untuk saling melengkapi sehingga terjadi integrasi. Menurut Barbour, integrasi adalah model terbaik dari bentuk relasi agama dan sains dan Barbour menyarankan agar masyarakat memilih dan mendukung model integrasi ini.[1]

Meski demikian, model integrasi agama dan sains yang disampaikan Barbour di atas tidak tunggal melainkan bervariasi. Ada tiga variasi model integrasi yang disebutkan Borbour, yaitu natural theology, theology of nature dan systematic synthesis. Natural theology adalah upaya integrasi yang dimulai dari sains, yaitu menggunakan bukti-bukti ilmiah dari sains untuk menguatkan kebenaran dan keyakinan agama. Sebaliknya, theology of nature adalah upaya integrasi yang dimulai dari keyakinan keagamaan; keyakinan keagamaan ditafsiri ulang sehingga selaras dengan kebenaran sains. Sementara itu, systematic synthesis adalah upaya integrasi pada wilayah metafisika dengan cara melakukan perenungan filosofis pada agama dan sains.[2] Peneliti sendiri menyebut model natural theology dengan istilah saintisasi ayat, dan menyebut model theology of nature dengan istilah ayatisasi sains.

Beberapa pakar seperti John F (l. 1942)[3] dan Nidhal Guessoum (l. 1960) telah mengkaji dan mengkritik dua model di atas.[4] Peneliti sapakat bahwa dua model integrasi yang pertama diatas, yaitu natural theology dan theology of nature tidak memadai untuk integrasi agama dan sains

---

1 Ian G. Barbour, "On Typologies for Relating Science and Religion," Zygon® 37, no. 2 (June 21, 2002): 345–60, https://doi.org/10.1111/0591-2385.00432.

2 Barbour.

3 John F Haught, Science and Religion: From Conflict to Coversation (New York: Paulist Press, 1995).

4 Nidhal Guessoum, Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science (London: I.B.TaurisandCoLtd, 2011).

kontemporer. Ada dua dua alasan untuk itu: (1) gerak mendekat antara agama dan sains hanya dari satu sisi kepada sisi yang lain, tidak dari dua sisi sekaligus, sehingga bukan integrasi, (2) ada kesan kuat pada model ini bahwa keyakinan agama justru ditundukkan untuk mengikuti sains, sehingga akan dapat mendatangkan banyak perlawanan dari para agamawan.

Model systematic synthesis sesungguhnya adalah pilihan yang lebih bagus, tetapi integrasi ini ada pada wilayah metafisika dan itu adalah wilayah para filosof sehingga sangat elitis dan tidak mudah untuk melakukannya. Karena itu, penelitian ini berusaha mencari alternative keempat sehingga dapat menutup kekurangan yang ada pada tiga model integrasi yang ditawarkan Barbour. Peneliti menyebut alternativ keempat ini dengan istilah integrasi quantum.

Integrasi quantum sendiri sebagai alternative model integrasi agama dan sains kontemporer dibangun berdasarkan atas pemikiran Islam sendiri, mulai era klasik sampai kontemporer. Setidaknya ada tiga konsep integrasi yang dijadikan basis integrasi quantum ini, yaitu konsep integrasi al-Farabi (870-950), konsep integrasi Ibn Rusyd (1126-1198) dan konsep integrasi Nidhal Guessoum (l. 1960). Tiga basis tersebut mewakili tiga era yang berbeda dan tiga konsep integrasi yang tidak sama. Secara kronologis, al-Farabi mewakili masa mulai berkembangnya pemikiran filsafat dalam Islam abad awal, Ibn Rusyd mewakili masa mulai redupnya pemikiran filsafat Islam abad tengah dan Nidhal mewakili masa kembalinya semangat integrasi era kontemporer. Sementara itu, secara konseptual, al-Farabi mewakili konsep integrasi neo-platonis, Ibn Rusyd mewakili konsep integrasi Aristotelian, dan Nidhal mewakili konsep integrasi saintifik modern.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian pengembangan ini akan difokuskan pada tiga persoalan. (1) Konsep integrasi al-Farabi, Ibn Rusyd dan Nidhal Guessoum. (2) Analisis komparatif konsep integrasi al-Farabi, Ibn Rusyd dan Nidhal Guessoum. (3) Analisis sintesis antara konsep integrasi al-Farabi, Ibn Rusyd dan Nodhal Guessoum sehingga dapat memberikan bangunan yang kokoh atas konsep integrasi quantum yang peneliti tawarkan.

Tujuan penelitian ini adalah (1) mengetahui secara detail konsep integrasi dari tiga tokoh yang dikaji sehingga dapat dipetakan posisi masing-masing, kelebihan dan kekurangannya, juga konteks dan pemikirannya. (2) melakukan analisis komparatif atas pemikiran integrasi dari ketiga tokoh, sehingga kemudian menghasilkan analisis sistesis dari ketiganya. (3) memberikan tawaran konseptual integrasi berdasarkan atas ketiga model integrasi di atas yang peneliti sebut sebagai integrasi quantum.

Berdasarkan atas persoalan dan tujuan sebagaimana di atas, penelitian ini diharapkan dapat memberi manfaat secara teoritis maupun praktis: (1) Sebagai bahan masukan bagi Kementerian Agama dan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, juga pihak-pihak yang sangat konsen dalam persoalan integrasi agama dan sains, dalam upaya untuk mengembangkan integrasi agama dan sains. (2) Sebagai dasar konseptual bahwa pemikiran integrasi agama dan sains mempunyai dasar yang mapan dan sejarah yang panjang dalam pemikiran Islam, mulai klasik sampai kontemporer. (3) Memperkaya khazanah kajian keislaman, terutama masalah integrasi agama dan sains. Kajian tentang konsep integrasi dari tokoh-tokoh yang diteliti ini dapat menjadi model integrasi dalam versi lain.

Kajian tentang Integrasi agama dan sains bukan tema baru. Di tanah air ada banyak artikel dan hasil penelitian atau karya tulis yang telah mendiskusikan masalah integrasi agama dan sains. Peneliti akan mengklasifikasi dan menyampaikan point-point penting dari kajian yang terlacak dalam tiga tahun terakhir ini (2018-2020). Pertama, kajian integrasi agama dan sains perspektif tokoh tertentu. Antara lain, integrasi dalam perspektif Nidhal Guessoum, integrasi dalam perspektif Fathullah Gulen, integrasi dalam perspektif Nurcholish Madjid dan Islamisasi ilmu dalam perspektif Amin Abdullah. Kajian integrasi agama dan sains dalam perspektif Nidhal Gouessum dilakukan oleh peneliti sendiri tahun 2018 dan akan dikembangkan dalam penelitian ini.[5] Konsep integrasi dikaji dalam konteks Pendidikan. Menurutnya,

5 Achmad Khudori Soleh, "PENDEKATAN KUANTUM DALAM INTEGRASI AGAMA DAN SAINS NIDHAL GUESSOUM," ULUL ALBAB Jurnal Studi

ilmu agama bertujuan untuk mengarahkan pada keimanan dan ketaqwaan peserta didik, sedang sains dapat menjadi metode yang kuat untuk menemukan kebenaran tertinggi, yaitu Allah. Tujuan tertinggi dari ilmu agama perlu diintegrasikan dengan validitas metode sains, sehingga dapat melahirkan generasi yang bertaqwa sekaligus berpikis kritis.[6] Pemikiran integrasi Nurcholish Madjid dikaji dalam wilayah konsep. Menurutnya, agama dan sains harus melakukan dialog dalam konteks-konteks tertentu sehingga tidak terpisah apalagi konflik.[7] Adapun islamisasi ilmu menurut Amin Abdullah dikaji dalam perspektif normativitas dan historisitas. Proses Islamisasi ilmu mestinya harus menyeimbangkan antara teks normative dan konteks historisnya.[8]

Kedua, Integrasi agama dan sains dalam analisis al-Qur'an atau tafsir. Antara lain, integrasi dalam analisis tafsir ilmi, dan integrasi dalam studi al-Qur'an. Integrasi agama dan sains dalam analisis tafsir ilmi dapat memberikan nilai signifikasinya dalam tiga hal: (1) dapat menyingkap aspekaspek ijāz al-Qur'an, (2) dapat memperkuat keimanan, (3) dapat membuat umat Islam lebih percaya diri.[9] Sementara itu, integrasi dalam studi al-Qur'an menyimpulkan bahwa ajaran al-Qur'an sesungguhnya sangat integratif, yaitu bahwa ajarannya senantiasa memadukan antara social, sains dan norma moral, pemikiran integrasi agama dan sains adalah sebuah keniscayaan dan harus dilakukan.[10]

Islam 19, no. 1 (2018): 119–41, https://doi.org/10.18860/ua.v19i1.4937.

6 M Arwani, Integrasi Ilmu Agama Islam Dan Sains Dalam Pendidikan Perspektif Muhammad Fethullah Gulen (digilib.uinsby.ac.id, 2018).

7 A R Abdullah, "Integrasi Agama Dan Sains: Studi Atas Pemikiran Nurcholish Madjid Dan Jalaluddin Rakhmat" (etheses.uin-malang.ac.id, 2019), http://etheses.uin-malang.ac.id/id/eprint/20843.

8 Kamaruzzaman, "PARADIGMA ISLAMISASI ILMU DI INDONESIA PERSPEKTIF AMIN ABDULLAH," Jurnal Al-Aqidah 10, no. 1 (2018): 1–18, https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/alaqidah/article/view/1384.

9 A Maimun, "Integrasi Agama Dan Sains Melalui Tafsīr 'Ilmī (Mempertimbangkan Signifikansi Dan Kritiknya)," 'Anil Islam: Jurnal Kebudayaan Dan Ilmu Keislaman, 2019, http://jurnal.instika.ac.id/index.php/AnilIslam/article/view/76.

10 M M Ulum, "Integrasi Sains, Sosial Dan Agama Sebagai Ruang Lingkup Kajian Studi Islam Dalam Al-Qur'an," At-Ta'wil, 2019, http://ejournal.ibntegal.ac.id/index.php/takwil/article/view/61.

Ketiga, bentuk-bentuk integrasi dalam proses pembelajaran di sekolah. Antara lain, integrasi untuk memberikan motivasi belajar pada siswa,[11] konsep integrasi untuk pengembangan lembar kerja sekolah,[12] dan integrasi dalam proses pembelajaran siswa. Pada hasil penelitian yang disebutkan terakhir ini disampaikan bahwa integrasi dilakukan dalam bentuk perpaduan antara materi agama, logika sains dan pendidikan karakter sehingga diharapkan dapat melahirkan anak didik yang bertaqwa, memiliki sikap ilmiah dan bertanggung jawab.[13]

Keempat, implementasi integrasi agama dan sains di sekolah dasar, menengah dan perguruan tinggi. Pada tingkat perguruan tinggi, ada dua hasil penelitian yang menarik untuk diperhatikan. (1) bahwa di beberapa perguruan tingi yang diteliti, integrasi agama dan sains dipahami dan dimplementasikan dalam bentuk membuka prodi agama bagi perguruan tinggi umum, dan membuka prodi umum bagi perguruan tinggi agama. Dengan implementasi seperti itu, diharapkan dikhotomi agama dan sains dapat dihilangkan.[14] Sementara itu, di perguruan tinggi lain, integrasi agama dan sains baru diimplementasi dalam bentuk kebijakan, belum ada tindak lanjut dalam bentuk petunjuk Teknik (juknis) atau petunjuk pelaksanaan (juklak) dalam aplikasinya.[15] Untuk implementasi integrasi agama dan sain di tingkat dasar dan menengah, ada penelitian di Madarasah Ibtidaiyah di Banjarmasin,[16]

11 F Laurenty, M Rahmad, and Y Yennita, Penerapan Pembelajaran Dengan Pendekatan Integrasi Sains Dan Agama Untuk Meningkatkan Motivasi Belajar IPA Fisika Siswa (neliti.com, 2018), https://www.neliti.com/publications/204235/penerapan-pembelajaran-dengan-pendekatan-integrasi-sains-dan-agama-untuk-meningk.

12 N Hasanah and A Zuhaida, "Pengembangan Lembar Kerja Desain Madrasah Sains Integratif: Integrasi Sains Agama Dalam Pelaksanaan Dan Perangkat Pembelajaran," Edukasia: Jurnal Pendidikan Islam, 2018.

13 M Sulaiman, "INTEGRASI AGAMA ISLAM DAN ILMU SAINS DALAM PEMBELAJARAN," Jurnal Studi Islam: Pancawahana, 2020, http://ejournal.kopertais4.or.id/tapalkuda/index.php/pwahana/article/view/3878.

14 I Istikomah, "Integrasi Sains Dan Agama Di Perguruan Tinggi Sebagai Upaya Mengikis Dikotomi Ilmu," Tadrisuna: Jurnal Pendidikan Islam Dan …, 2019, http://ejournal.stitradensantri.ac.id/index.php/tadrisuna/article/view/33.

15 S Saifudin, "INTEGRASI ILMU AGAMA DAN SAINS: STUDI PENULISAN SKRIPSI DI UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA," Profetika: Jurnal Studi Islam, 2020, http://journals.ums.ac.id/index.php/profetika/article/view/11650.

16 R Jamil, Pengembangan LKS Integrasi Sains Dan Agama Pada Pembelajaran Tematik Di MI Norrahman Banjarmasin (idr.uin-antasari.ac.id, 2020), http://idr.

Sekolah Menengah di Malang,[17] di sekolah menengah unggulan di Jombang,[18] sekolah menengah sains al-Qur'an Yogyakarta, [19]dan di sekolah menengah NU di Jakarta.[20]

Berdasarkan paparan data di atas, maka dapat disampaikan bahwa konsep-konsep integrasi dari pemikiran tokoh muslim sendiri, khususnya tokoh muslim klasik dan tokoh yang secara khusus mendiskusikan soal itu, belum dikaji sama sekali, apalagi untuk merumuskan model integrasi alternative. Penelitian ini mengisi kekurangan tersebut dan ini sekaligus menunjukkan perbedaan dan kelebihannya dibanding penelitian yang ada.

Penelitian ini merupakan kajian literatur (literature research). Objek yang diteliti adalah konsep-konsep integrasi agama dan sains dari ketiga tokoh sebagaimana yang tertulis dalam buku-buku karya mereka. Karya-karya yang menjadi rujukan diklasifikasi dalam tiga bagian, yaitu primer, sekunder dan umum. Data primer adalah gagasan-gagasan yang ditulis sendiri oleh sang tokoh, data sekunder adalah pemikiran-pemikiran sang tokoh yang digambarkan orang lain, sedang data umum adalah teori-teori yang berkaitan dengan pokok bahasan, yaitu ientegrasi agama dan sains. Dalam penelitian ini, data utama diambil dari sumber primer, data sekunder dan umum hanya dipakai sebagai bahan konfirmasi atau sebagai penunjang.

---

uin-antasari.ac.id/14129/.

17 W S A Naziah, INTEGRASI AGAMA DAN SAINS DALAM PEMBELAJARAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM DI SEKOLAH MENENGAH ATAS NEGERI 3 MALANG (eprints.umm.ac.id, 2018), http://eprints.umm.ac.id/41675/.

18 A Z Arief, IMPLEMENTASI INTEGRASI ANTARA AGAMA DAN SAINS DALAM MODERNISASI LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM DI MADRASAH ALIYAH UNGGULAN DARUL … (eprints.unipdu.ac.id, 2018), http://eprints.unipdu.ac.id/id/eprint/1221.

19 I N Khoeriyah, "INTEGRASI ISLAM DAN SAINS DALAM PEMBELAJARAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM DI SMA SAINS AL-QURAN YOGYAKARTA," Digilib.Uin-Suka.Ac.Id, n.d., http://digilib.uin-suka.ac.id/34437/1/16204010018_BAB I%2C IV%2C DAFTAR PUSTAKA.pdf.

20 M T Tahir, "Integrasi Agama Dan Sains Di Madrasah: Studi Kasus Di Madrasah Aliyah Mu'allimin Nahdlatul Wathan Pancor," Repository.Uinjkt.Ac.Id, n.d., http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/44926.

Konsep integrasi agama dan sains dari ketiga tokoh dalam penelitian ini dieksplorasi dan diklasifikasi sesuai dengan kajian. Hasil klasifikasi kemudian dinarasikan dalam bentuk tulisan. Dalam proses klasifikasi dan pemilahan tersebut, adanya pemenggalan dan "pemaksaan" pada pemikiran sang tokoh bisa saja terjadi sehingga terjadi ketidaktepatan pemahaman dan kesimpulan. Untuk menghindari hal itu atau setidaknya menguranginya, peneliti melakukan cross-check dengan cara mengkaji ulang referensi yang digunakan, membandingkan dengan data primer lainnya atau membandingkan dengan data sekunder yang membahas masalah tersebut.

Setelah itu, peneliti menganalisi data-data yang ada dengan menggunakan metode komparatif. Tujuannya untuk dapat memetakan posisi masing-masing tokoh kajian, termasuk titik temu dan bedanya. Terakhir, peneliti melakukan analisis syntesis atas ketiga konsep integrasi dari tokoh yang dikaji agar dapat menawarkan konsep baru yang mapan yang sebut sebagai integrasi quantum.

BAB II

INTEGRASI MODEL AL-FARABI

Bagian ini menjelaskan beberapa hal, yaitu biografi dan kontribusi keilmuan al-Farabi, konsepnya tentang ilmu, ajarannya tentang sumber ilmu, sarana yang digunakan untuk mendapatkan ilmu dan tujuan akhir dari pencapaian pengetahuan yang semua itu terkait dengan upaya al-Farabi untuk melakukan integrasi agama dan sains atau filsafat.

A. Biografi dan Kontribusi Keilmuan.

Nama lengkap al-Farabi adalah Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tharkhan ibn Auzalagh al-Farabi. Dia lahir di Wasij, sebuah dusun kecil di distrik kota Farab, provinsi Transoxiana, Turkestan, tahun 257 H/ 870 M.[1] Ayahnya adalah seorang pejabat tinggi militer dalam dinas ketentaraan dinasti Samaniyah (819-999 M) yang menguasai sebagian besar wilayah Transoxiana, provinsi otonom dalam kekhalifahan Abbasiyah (750-1258 M).[2]

Al-Farabi menjalani pendidikan dasarnya di Farab, sebuah kota yang sebagian besar penduduknya mengikuti fiqh madzhab Syafi'i. Di sini al-Farabi mempelajari tata bahasa, kesusastraan, ilmu-ilmu agama (al-Qur'an, Hadis dan fiqh) dan aritmatika. Menurut beberapa literatur, al-Farabi adalah tokoh yang mempunyai "bakat besar dan kecerdasan istimewa" sehingga dia berhasil menguasai hampir setiap subjek keilmuan.[3]

1 Ibn Khalikan, *Wafayat Al-A'yan* (Beirut: Dar al-Shadir, n.d.). V: 153.
2 Ibn Usaibi'ah, *Uyun Al-Anba Fi Tabaqat Al-Atibba* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.). 603.
3 Ibn Khalikan, *Wafayat Al-A'yan*.

Setelah itu, al-Farabi pindah ke Bukhara untuk menempuh studi lanjut fiqh dan ilmu-ilmu agama lainnya. Saat itu, Bukhara adalah pusat intelektual serta religius dinasti Samaniyah. Menurut Ibn Abu Usaibi`ah (1203-1270 M), di Bukhara ini al-Farabi sempat menjadi hakim *(qâdli)* setelah menyelesaikan studi ilmu-ilmu yursprudensi dan religiusnya.[4] Akan tetapi, al-Farabi segera meninggalkan jabatan tersebut ketika mengetahui ada seorang guru yang mengajarkan ilmu-imu filosofis; sebuah ilmu yang dasar-dasarnya telah dikenal baik sebelumnya lewat studi teologi (*kalâm*) dan *ushûl al-fiqh* (prinsip-prinsip yurisprudensi). Menurut Bakar, saat itu al-Farabi diyakini telah menguasai dasar-dasar ilmu logika dengan baik. Hal ini didasarkan atas kenyataan bahwa teologi dan ushul al-fiqh saat itu telah menggunakan logika, juga didasarkan atas karya-karya al-Farabi tentang logika, seperti *Kitâb al-Shaghîr fi al-Manthîq `alâ Tharîq al-Mutakallîmîn* (Kitab Kecil tentang Logika versi Mutakallimin) dan *Kitâb al-Radd `alâ Ibn al-Rawandi fî al-Jadal* (Kitab Sanggahan terhadap Pandangan al-Rawandi tentang Dialektika).[5]

Sekitar tahun 922 M, al-Farabi pindah ke Baghdad untuk lebih mendalami filsafat. Di sini al-Farabi belajar logika dan filsafat kepada Abu Bisyr Matta (870-939 M) dan terutama Yuhanna Ibn Hailan (w. 932 M), seorang tokoh filsafat aliran Aleksandria yang sekaligus mengajak al-Farabi pergi ke Konstantinopel dan tinggal di sana selama 8 tahun guna lebih mendalami filsafat. Aliran Iskandariyah atau Aleksandria adalah madzhab filsafat Yunani yang banyak mengajarkan pikiran-pikiran Aristoteles, di samping Plato (427-347 SM). Visi utamanya menyelaraskan filsafat dengan agama. Sebagai lawannya adalah aliran Anthenian (Helenistik) yang lebih banyak mengajarkan filsafat neo-Platonik. Al-Farabi sendiri termasuk murid dari madzhab Iskandariyah dan banyak belajar pada madzhab Anthenian.[6]

Sepulang dari Konstantin, al-Farabi mencurahkan diri dalam

4 Ibn Usaibi'ah, *Uyun Al-Anba Fi Tabaqat Al-Atibba*.

5 Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998). 14.

6 Muhsin Mahdi, "Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy," in *An Antology of Islamic Studies*, ed. Issa J. Boullata (Montreal: McGill, 1992). 11.

belajar, mengajar dan menulis filsafat. Al-Farabi menjauhkan diri dari pertikaian politik serta konflik-konflik religius dan sektarian yang menimpa Baghdad selama akhir periode ini. Satu-satunya kontak dengan tokoh istana adalah dengan perdana menteri yang melindungi pemikiran filsafat, seperti Ali ibn Muqlah (886-940 M).[7]

Selanjutnya, ketika situasi politik di Baghdad memburuk, tahun 942 M, al-Farabi pindah ke Damaskus yang saat itu dikuasai dinasti Ikhsidiyah (935-969 M). Namun, tiga tahun kemudian al-Farabi pergi ke Mesir katika Damaskus diduduki pasukan Bani Hamdan (890-1004 M). Beberapa tahun di Mesir, tepatnya tahun 949 M, al-Farabi kembali ke Damaskus kemudian ke Aleppo memenuhi undangan Saif al-Daulah (944-966 M), putra mahkota dinasti Hamdaniyah untuk ikut dalam lingkaran diskusi orang-orang terpelajar. Dalam diskusi yang melibatkan penyair-penyair terkenal seperti Abu Thayyib Husein al-Mutanabbi (915-965 M), Abu Firas al-Hamdani (932-968 M), Abu al-Faraj al-Isfahani (897-967 M) dan ahli tata bahasa Ahmad Ibn Khalawaih (w. 980 M), al-Farabi tampil mengesankan berkat kemampuannya menguasai beberapa bahasa, penguasaan ilmu-ilmu filosofis dan bakat musiknya. Sultan Bani Hamdan sangat menghormatinya dan al-Farabi menghabiskan isa umurnya sebagai penasihat Sultan.

Al-Farabi meninggal di Damaskus, bulan Rajab 339 H/ Desember 950 M pada usia delapan puluh tahun. Saif al-Daulah sendiri yang memimpin upacara pemakaman al-Farabi, seorang sajana pertama sekaligus paling terkenal dari "lingkaran Saif al-Daulah".[8]

Menurut catatan para bibliografer tradisional, al-Farabi menulis sekitar 100 karya ilmiah, besar dan kecil, yang mencakup berbagai tema: linguistik, logika, fisika, metafisika, politik, astronomi, musik dan beberapa tulisan tentang sanggahan terhadap pandangan filosof tertentu. Sementara itu, Ibn Yusuf al-Qifthi (1171-1248 M), salah seorang penulis bibliografi tradisional yang sekaligus wazir Sultan Aleppo, menyebut 71 buah, meliputi berbagai disiplin keilmuan.[9] Namun,

7 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 19.
8 Ibn Khalikan, *Wafayat Al-A'yan*. 156.
9 Ibn Yusuf Al-Qifthi, "Tarikh Al-Hukama," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed.

penulis sendiri, berdasarkan atas referensi yang ada, setidaknya mencatat 119 buah karya al-Farabi. Seluruh karya tersebut tampaknya ditulis dalam bahasa Arab dan kebanyakan di antaranya ditulis di Baghdad, Damaskus dan Khurasan. Menurut penelitian Osman Bakar (1946-), sebagian dari karya-karya berharga itu telah hilang, sementara karya yang terselamatkan belum banyak yang dikaji secara serius, masih dalam bentuk naskah-naskah sehingga sulit untuk memberikan catatan komprehensif tentang berbagai segi dari karya dan pemikiran al-Farabi.[10]

Karya al-Farabi yang terkenal berkaitan dengan keilmuan adalah *Ihshâ' al-Ulûm* (Perincian Ilmu-Ilmu). Di sini al-Farabi mengklasifikasikan berbagai cabang keilmuan yang dikenal saat itu dalam 8 tema pokok: linguistik, logika, ilmu matematika, fisik, metafisika, ilmu politik, yurisprudensi dan teologi.[11] Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, *De Scientiis*, pada abad ke-12 oleh Dominicus Gundisallinus (1150-1190 M) dan Gerardo Cremona (1114-1187 M) yang kemudian memberi pengaruh besar bagi kehidupan filsafat Barat beberapa abad sesudahnya, bahkan menjadi dasar pengklasifikasian ilmu pengetahuan di sana.[12] Dalam dunia Islam sendiri, buku tersebut diakui sebagai klasifikasi pertama yang dikenal secara luas oleh masyarakat dan paling berpengaruh dalam sejarah Islam periode awal. Atas dasar itulah, al-Farabi mendapat gelar sebagai *al-Muallim al-Tsâni* (Guru Kedua) setelah Aristoteles (384-322 SM) sebagai "Guru Pertama". Yakni, karena al-Farabi dinilai sebagai tokoh yang mendefinisikan batas-batas dari setiap cabang pengetahuan serta merumuskan setiap ilmu dalam suatu cara yang sistematik dan permanen, setelah Aristoteles.[13]

Karya-karya yang lain dari al-Farabi dapat dikasifikasikan dalam beberapa tema. *Pertama*, karya-karya logika. Menurut beberapa penelitian, al-Farabi menulis banyak karya dalam bidang ini dan usaha

---

Friedrich Heinrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), 115–18.

10 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 21.

11 Abu Nashr Farabi, *Ihsha Al-Ulum*, ed. Ali Bumulham (Cairo: Dar al-Hilal, 1996).

12 Fuad Ahwani, *Al-Falsafah Al-Islâmiyah* (Cairo: Maktabah Tsaqafiyah, 1962). 72.

13 Deborah L. Black, "Al-Farabi," in *History of Islamic Philosophy*, ed. Hossein and Oliver Leaman Nasr (London: Routledge, 1996). 179.

intelektualnya agaknya lebih dicurahkan pada bidang ini dibanding cabang-cabang keilmuan lain. Dia menulis uraian atas *Organon* Aristoteles secara lengkap, meliputi Kategori (*al-maqûlât*), Hermeneutika (*al-Ibârah*), Analitika Prior (*al-qiyâs*), Analitika Posterior (*al-burhân*), Topika (*al-jadal*), Sofistika (*al-mughallithah*), Retorika (*al-khithâbah*), dan Puisi (*al-syi`r*). Semua diuraikan rangkap tiga sesuai madzhab Alexandrian, yakni uraian singkat (*shaghîr*), menengah (*ausâth*) dan panjang (*kabîr*). Selain itu, al-Farabi masih menulis artikel-artikel pendek yang berkenaan dengan itu, seperti *Risâlah fî Jawâb Masâ'il Su'ila `Anhâ* (Risalah tentang Jawaban atas Pertanyaan yang Diajukan Kepadanya), *Kitâb al-Tauthiah fî al-Manthiq* (Persiapan dalam Logika) dan *Shinâ`ah al-Manthiq* (Penyusunan Logika).[14]

Al-Farabi dinilai sangat mumpuni dalam bidang logika tersebut. Penilaian itu tidak hanya disampaikan tokoh pemikir Muslim melainkan juga tokoh lain, seperti Maimonides atau Musa ibn Maimun (1135-1204 M), tokoh Yahudi Abad Pertengahan. Dalam salah satu suratnya kepada Samuel ben Judah ibn Thibbon (1150-1230 M), Maimonides menyarankan agar ia tidak perlu menyibukan belajar logika pada buku-buku lain tetapi cukup dengan karya-karya logika al-Farabi, karena uraiannya yang jelas dan mudah dipahami.[15] Adapun pujian dari kalangan Muslim antara lain bisa dilihat pada pernyataan Ibn Yusuf al-Qifthi (1171-1248 M):

و برز فى ذالك على اقرانه واربى عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية واظهر غامضها وكشف سرّ ها وقرّب متناولها وجمع مايحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة متنبّهة على اغفله الكندى وغيره من صناعة التخليل وانحاء التعليم واوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وافاد الإ نتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف يصرّف صورة القياس في كل مادّة فجاءت كتبه في ذالك بالغاية الكافية والنهاية الفاضلة

> *"(Al-Farabi) dalam masa itu (khalifah al-Muqtadir) melebihi rekan-rekannya dalam mengedit dan mengulas buku-buku logika, menampakkan persoalan-persoalannya yang masih samar, membongkar rahasia-rahasianya, mendekatkan pencapaiannya dan mengumpulkan segala sesuatu yang*

14 Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London: Routledge, 1992). 4.
15 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 23.

> *terlupakan oleh al-Kindi (801-873 M) dan para pemikir sebelumnya. Yakni tentang penyusunan metode analitik dan tujuan-tujuannya, penjelasan tentang lima prinsip logika, manfaat-manfaatnya dan cara penerapannya, serta metode penerapan silogisme. Buku-bukunya tentang masalah tersebut sangat memadai dan berbobot".*[16]

Menurut Ibrahim Madkur, jasa besar al-Farabi dalam bidang ini adalah (1) bahwa dia telah berhasil secara tepat dan jelas menerangkan logika Aristoteles kepada bangsa yang berbahasa Arab, menerangkan prinsip-prinsip silogismenya dengan contoh-contoh yang dikenal oleh bangsa Arab tanpa harus merugikan studi logikanya sendiri. (2) Meletakkan landasan bagi lima bagian penalaran: *demontratif* berkaitan dengan kepastian, *dialektika* dengan niat baik, *sofistika* dengan persoalan yang masih samar antara baik dan buruknya, *retorik* dengan pendapat yang mungkin, dan *puitis* berkaitan dengan imajinasi yang menyenangkan atau menyakitkan.[17]

Kedua, karya-karya bidang fisika (*thabî`iyat*) atau filsafat kealaman. Dia menulis uraian tentang sejumlah filsafat alam Aristoteles (384-322 SM). Antara lain, misalnya, *Syarh Kitâb al-Samâ' al-Thabî'î li Aristhûthâlîs* (Komentar atas Fisika Aristoteles), *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam li Aristhûthâlîs* (Bahasan atas Kitab Aristoteles tentang Langit dan Alam Raya), *Kitâb al-Ta'tsîrât al-Alawiyah* (Meteorologi), *Kitâb Syarh al-Atsar al-Alawiyah* (Ulasan atas Meteorologi); *Risâlah fî al-Khalâ'* (Risalah tentang Kevakuman) dan *Kalâm fî al-Haiz wa al-Miqdâr* (Wacana tentang Ruang dan Ukuran).[18]

Ketiga, karya-karya bidang metafisika (*mâ ba`d al-thabî`ah*). Banyak karya al-Farabi dalam bidang ini yang memberikan pengaruh besar bagi perkembangan filsafat sesudahnya. Karya yang paling menonjol adalah *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql* (Artikel tentang Makna-Makna Intelek). Karya ini telah diterjemahkan dalam bahasa Ibrani dan Latin dengan judul *De Intelectut et Intelecto.* Ibn Sina (980-1037 M) dan Ibn Rusyd (1126-1198 M) menggunakan teori tersebut, juga Maimonides (1135-1204 M).

---

16 Al-Qifthi, "Tarikh Al-Hukama."

17 Ibrahim Madkour, "Al-Farabi," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. MM Sharif (New Delhi: Low Price Publication, 1995), 450–68.

18 Al-Qifthi, "Tarikh Al-Hukama."

Menurut Ibrahim Madkur, teori tersebut menimbulkan kontroversi dan memunculkan berbagai aliran penafsiran di Barat.[19] Karya lain yang memberikan pengaruh besar pada pemikiran metafisika di Barat adalah *Fushûsh al-Hikam* (Permata Kebijaksanaan) yang berisi uraian tentang hubungan antara yang esensi (*mâhiyah*) dan eksistensi (*wujûd*), antara Khaliq dan makhluk. Menurut Robert Hammond, Saint Albertus Magnus yang dikenal sebagai Albert the Great (1206-1280 M) dan Thomas Aquinas (1225-1274 M) menggunakan gagasan al-Farabi tersebut untuk mengembangkan doktrin teologisnya.[20] Menurut Saeed Shaikh, buku *al-Fauz al-Ashghar* (kesuksesan Kecil) karya Ibn Miskawaih (932-1030 M) sepenuhnya juga mengulang gagasan al-Farabi.[21]

Karya lain yang berpengaruh adalah *Kitâb Ara' Ahl al-Madînah al-Fâdlilah* (Opini Masyarakat Kota Utama) dan *Kitâb al-Siyâsah al-Madînah* (Pemerintahan Kota). Pada bagian awal buku ini ada pembahasan yang mendalam tentang persoalan metafisika yang disebut sebagai "teori sepuluh kecerdasan". Teori ini digunakan untuk memecahkan persoalan antara *Yang Esa* dengan *yang banyak*, *yang tetap* dengan *yang berubah*. Teori ini kemudian menjadi dasar bagi teori emanasi (*faidl*) Ibn Sina (980-1037 M) dan menjadi pegangan Maimonides (1135-1204 M) dalam mengembangkan teori metafisikanya.[22]

Karya lain yang berpengaruh adalah karya-karya yang isinya berusaha mempertemukan antara Plato (424-348 SM) dan Aristoteles (384-322 SM), antara idealisme dan empirisme dan antara agama dan filsafat, seperti *Kitâb fî Ittifâq Arâ' Aristhûthâlîs wa Aflâtûn* (Titik Temu Pemikiran Aristoteles dan Plato) dan *Kitâb Falsafah Aflatûn wa Aristhûthâlîs* (Filsafat Plato dan Aristoteles). Dasar pemikirannya adalah (1) memperbaiki filsafat pengikut Aristoteles dan membungkusnya dengan ide-ide Platonis agar sesuai dengan ajaran Islam. (2) Memberikan penafsiran rasional atas kebenaran agama dan menerangkan filsafat dengan cara agama, sehingga menggiring keduanya pada arah yang

19 Madkour, "Al-Farabi.",
20 Robert Hammond, *The Philosophy of Al-Farabi and Its Influence on Medical Thought* (New York: Hobson Book Press, 1947). 55.
21 Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: New Anarkali, 1997). 83.
22 Madkour, "Al-Farabi."

sama dan selaras. Menurut Ibrahim Madkur, al-Farabi adalah orang pertama yang membangun filsafat berdasarkan pada kesesuaian tersebut, diikuti kemudian oleh Ibn Sina (980-1037 M), Ibn Rusyd (1126-1198 M) dan seterusnya.[23]

Selain karya-karya berpengaruh di atas, masih ada beberapa karya lain dari al-Farabi tentang masalah metafisika. Bisa disebut, antara lain, *Kitâb fî al-Jauhar* (Substansi), *Kitâb fî al-Ilm al-Ilâhi* (Metafisika), *Kitâb al-Wâ<u>h</u>id wa al-Wa<u>h</u>dah* (Yang Satu dan Yang Esa), *Kitâb Syar<u>h</u> al-Mustaghliq fî al-Mashâdir al-Ulâ wa al-Tsâniyah* (Ulasan atas Sumber-sumber Pertama dan Kedua), *Kitâb al-Muqâdimât min Maujûd wa Dlarûri* (Permulaan-permulaan Wujud dan Keniscayaan), *Ta`lîq al-Kitâb al-Mausûm bi al-<u>H</u>urûf* (Catatan atas Buku yang Ditandai dengan Huruf). Menurut Ibrahim Madkur, karya al-Farabi yang disebut terakhir inilah yang telah membuat Ibn Sina (980-1037 M) dapat memahami buku metafisika Aristoteles (384-322 SM) setelah membacanya sendiri sampai 40 kali tetapi tidak berhasil.[24]

Keempat, karya-karya politik. Selain dua karya yang disebutkan di atas, ada beberapa karya politik al-Farabi yang bisa disebutkan. Antara lain, *Kitâb fî al-Mabâdî al-Insâniyah* (Prinsip-Prinsip Sosial), *Fushûl al-Madani* (Semboyan Negarawan); *Kitâb al-Millat al-Fadlîlah* (Kitab tentang Komunitas Utama), *Tahshîl al-Sa`âdât* (Pencapaian Kebahagian) dan *Kitâb fî al-Sa`âdah al-Maujûdah* (Kebahagiaan Yang Nyata). Kebahagiaan adalah tema sentral filsafat politik al-Farabi. Bagi al-Farabi, kebahagiaan duniawi terdapat dalam kehidupan saat ini tetapi kebahagiaan tertinggi ada di luar kehidupan ini. Dalam tulisan-tulisan ini al-Farabi mensintesakan pandangan orang-orang bijak Yunani kuno, khususnya Plato (424-348 SM) dengan doktrin-doktrin ajaran al-Qur`an dan sunnah.[25]

Gagasan politik al-Farabi ternyata mendapat respon besar dari para pemikir sesudahnya, Islam maupun Barat. Antara lain, Ibn Rusyd (1126-1198 M) menggunakan *Fushûl al-Madani* sebagai referensi teori

---

23 Madkour.
24 Madkour.
25 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 28.

politiknya,[26] dan Maimonides (1135-1204 M) yang mengembangkan *al-Siyâsah al-Madaniyah*. Beberapa abad kemudian di antara karya-karya tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin. Saduran bahasa Ibrani dari *Tah̲shîl al-Sa`âdah* telah dijumpai pada awal abad ke-13, masuk dalam *Intruduction to Science* karya Shemtob ben Falaquera (1225-1290 M).[27]

Kelima, karya-karya yang berisi tentang tanggapan atas tokoh pemikir sebelumnya. Mengikuti data yang disebutkan al-Qifthi (1171-1248 M), antara lain, *Kitâb al-Rad ala Jâlînus* (Jawaban atas Galinus), *Kitâb al-Rad ala al-Rawandi* (Jawaban atas al-Rawandi), *Shadr li Kitâb al-Khithâbah* (Koreksi atas Buku Retorika), *Kitâb al-Rad ala al-Râzi* (Jawaban atas al-Razi) dan *Kitâb al-Rad alâ Yahya al-Nahwi fî Mâ Radduhu alâ Aristhû* (Bantahan terhadap Kritik John atas Aristoteles).[28]

Selain karya-karya yang diklasifikasikan dalam lima bagian di atas, al-Farabi juga menulis karya-karya dalam topik-topik lain. Antara lain, *Kitâb fî Quwwah al-Nafs* (Kekuatan Jiwa) dan *Kitâb fî al-Ru'yâ* (Tentang Mimpi) dalam psikologi dan *Kitâb al-Mûsîqâ* (Tentang Musik). Menurut Osman Bakar, untuk buku yang disebutkan terakhir ini, yaitu tentang musik, dianggap sebagai karya terbesar tentang teori musik Abad Pertengahan.[29] Dalam kebudayaan Islam, buku tersebut menjadi rujukan bagi hampir setiap karya musik, mulai dari Ibn Sina (980-1037 M) abad ke-11 M sampai Rifa'a al-Thahthawi (1801-1873 M) abad modern, bahkan kelompok sufi Maulawiyah dari Anatolia masih menggunakan komposisi ciptaan al-Farabi. Di Barat, teori musiknya sudah dikenal di Inggris menjelang akhir abad ke-12 lewat Daniel dari Morley (1140-1210 M), salah seorang murid Gerald dari Cremona (1114-1187 M).[30]

---

26 Ahmad Ibn Rusyd, *Syarh Jumhûriyah Aflatûn (Averroes on Plato`s Republic)*, ed. Ralph Lerner (Cornell: Cornell University Press, 1974). 19.
27 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 29.
28 Al-Qifthi, "Tarikh Al-Hukama."
29 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 25.
30 Muhsin Mahdi, "Al-Ta`âlim Wa Al-Tajribah Fî Al-Tanjîm Wa Al-Musîqî," in *Al-Fârâbî Wa Al-Hadlârah Al-Insâniyah*, ed. Hasan Bakar (Baghdad: Dar al-Hurriyah, 1976), 260–71.

Berdasarkan data-data di atas, maka jelas kontribusi al-Farabi dalam perkembangan keilmuan, dalam masyarakat muslim sendiri maupun di Barat. Al-Farabi bukan sekedar filosof yang dalam renungan-renungan spekulatif melainkan tokoh pemikir yang produktif. Al-Farabi setidaknya telah menghasilkan lebih dari 115 karya ilmiah dan sebagian besar menjadi rujukan para pemikir sesudahnya. Karena itu, tidak salah jika al-Farabi mendapat kehormatan sebagai *al-Mu`allim al-Tsâni* (Guru Kedua) dan menjadi tokoh dalam kajian buku ini.

Bagan 1
Kondisi Objektif al-Farabi

No		Al-Farabi
1	Tempat dan tahun lahir	Farab, Transoksiana, Turkistan, 870 M.
2	Tempat dan tahun wafat	Damaskus, Syiria, 950 M.
3	Gelar kehormatan	Guru Kedua (*al-mu'allim al-tsânî*) Filsafat Islam
4	Negara asal	Transoksiana, Turkestan
5	Latar belakang keluarga	Pejabat Tinggi Militer
6	Jabatan yang pernah di duduki	Hakim Madzhab Syafi`i di Bukhara
7	Tuduhan yang pernah diterima	Pikiran metafisikanya dianggap kufur oleh al-Ghazali
8	Kondisi sosial politik	Situasi politik stabil dan mendukung bagi perkembangan intelektual.
9	Kecenderungan keilmuan	Adanya dukungan kuat dari penguasa daerah Aleppo, tempat al-Farabi tinggal, terhadap kajian filsafat, meski di pemerintah pusat sendiri, Baghdad, rasionalisme Muktazilah telah digeser oleh literalisme Salaf.
10	Jumlah karya	119 buah
11	Klasifikasi utama karya	Logika, Fisika, Metafisika, Politik dan Tanggapan atas tokoh sebelumnya
12	Bidang pemikiran yang paling berpengaruh	Metafisika dan Politik

B. Konsep tentang Ilmu.

Menurut al-Farabi, *al-`ilm* adalah kepastian yang dicapai oleh jiwa tentang suatu objek di mana kepastian tersebut diperoleh dari penalaran logis berdasarkan teori-teori atau konsep yang benar, pasti dan unggul. Dalam *Fushul al-Muntaza'ah*, sebagaimana dikutip Majid Fakhry, al-Farabi menulis sebagai berikut,

> *"Science ('ilm) is certainty on achieved within the soul, regarding the existence of those entities which do not depend for their being and subsistence on human production; as well as the determination of what each one of them is and how it is, by recourse to demonstrations consisting of true, necessary, universal and primary premises, securely grasped and naturally known by reason"*
>
> *Sains ('ilm) adalah kepastian yang dicapai oleh jiwa tentang keberadaan entitas yang tidak bergantung pada realitas lainnya dan system hasil produksi manusia; dimana kepastian tersebut diperoleh melalui metode demonstrasi yang berdasarkan atas premis-premis yang benar, niscaya, universal dan primer, sebagaimana dapat dipahami oleh nalar".*[31]

Al-Farabi mempersyaratkan beberapa hal, terkait dengan subjek kajian maupun metodenya, agar sebuah pengetahuan dapat dinilai sebagai sebuah ilmu. Pada subjek kajian, al-Farabi mempersyaratkan dua hal: pasti dan universal. Pasti maksudnya bahwa subjek kajian yang menjadi bahan penalaran harus bersifat tetap, tidak berubah, sehingga jika hari ini bersifat A tetapi kemudian besok berubah menjadi B, maka dia tidak dapat dijadikan sebagai subjek ilmu; sedang universal maksudnya bahwa subjek kajian atau premis-premis yang menjadi dasar penalaran adalah berlaku umum di setiap tempat. Sementara itu, pada aspek metode, al-Farabi mempersyaratkan bahwa sebuah ilmu harus dihasilkan dari metode-metode yang valid.

Secara metodologis, al-Farabi menyatakan bahwa pengetahuan manusia terhadap objek dapat dihasilkan lewat dua cara, yaitu pembentukan konsep (*tashawwur*) dan penalaran logis (*tashdîq*). Pembentukan konsep (*tashawwur*) itu sendiri ada dua macam: sederhana (*tashawwur muthlaq*) dan ilmiah (*tashawwur ma'a tashdîq*). *Tashawwur* sederhana adalah seperti pengetahuan kita terhadap matahari dan bulan yang tanpa analisis, sedang *tashawwur* ilmiah adalah seperti pengetahuan kita tentang langit dengan semua tingkatan dan temporalitasnya (*hadîts*) yang semua itu tidak dapat diketahui kecuali lewat analisis dan penelitian.

Tashawwur sendiri, secara sederhana dapat diartikan sebagai pemahaman terhadap objek sebagaimana yang ditunjukkan oleh

---

31 Majid Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld, 2002). 66.

namanya, atau jawaban atas sebuah pertanyaan apakah dia itu, sedang *tashdîq* berarti penilaian terhadap sesuatu berdasarkan atas pengertian atau teori yang ada dalam pikiran manusia. Dalam pengertian lain, *tashawwur* al-Farabi adalah apa yang dikenal sebagai istilah pemikiran tunggal yang tidak berhubungan dengan predikasi, sedang *tashdîq* adalah apapun yang muncul sebagai sintesa antara subjek dan predikat. Dalam *Uyun al-Masail*, al-Farabi menulis sebagai berikut,

العلم ينقسم الى تصوّرمطلق كما يتصوّر الشمس والقمر و الى تصوّر مع تصديق كما يتحقّق كون السموات كالأكر بعضها فى بعض ويعلم ان العلم محدّث فمن التصوّرمالا يتمّ الاّ بتصوّر يتقدمه كما لا يمكن تصوّر الجسم الا يتصوّرالطول والعرض والعمق

> *"Ilmu terbagi pada konsepsi konvensional (tashawur muthlaq) seperti konsep tentang matahari dan bulan, dan konsepsi ilmiah (tashawur ma'a tashdîq) seperti kenyataan bahwa langit saling menjalin antara sebagian dengan lainnya dan pengetahuan bahwa alam adalah temporal. Sebagian dari konsepsi ada yang tidak bisa sempurna kecuali didahului oleh konsep yang lain, seperti tidak mungkin membuat konsep tentang sebuah benda kecuali didahului konsep tentang panjang, lebar dan tinggi".*[32]

Selanjutnya, untuk menghasilkan konsep yang valid sebagai dasar penalaran dapat dilakukan lewat penelitian induktif disamping pemahaman secara aksiomatik. Namun, yang dimaksud penelitian induksi di sini tidak sama dengan induksi biasa. Perbedaan di antara keduanya terletak pada aspek tujuan dan sarana yang digunakan. (1) Induksi al-Farabi berusaha menemukan proposisi universal bagi dirinya sendiri, sementara induksi biasa hanya bertujuan untuk menguji atau memeriksa premis-premis universal yang digunakan dalam silogisme. (2) Sarana yang digunakan dalam induksi biasa adalah rasio sedang induksi al-Farabi melibatkan potensi intelek, sesuatu yang oleh al-Farabi dinilai lebih unggul dari rasio, sehingga hasil yang dicapai bersifat niscaya dan menyakinkan sedang hasil dari induksi biasa tidak bersifat niscaya melainkan hanya mencapai derajat mendekati keyakinan.[33]

---

32 Abu Nashr Farabi, "Uyun Al-Masail," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Heinrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), 56–65.

33 Abu Nashr Farabi, *Kitâb Al-Alfâzh Al-Musta`malah Fî Al-Manthiq*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Masyriq, 1968). 56.

Berdasarkan uraian di atas, maka apa yang dimaksud sebagai ilmu dalam pandangan al-Farabi setidaknya harus mengandung tiga prinsip pokok: (1) subjek kajian atau premis yang menjadi dasar penalaran harus bersifat tetap dan universal, (2) bertujuan untuk memahami hakikat objek, (3) menggunakan metode-metode yang validitas.

Selanjutnya, al-Farabi membagi ilmu-ilmu yang dikenal saat itu dalam beberapa bagian berdasarkan atas subjek, ruang lingkup dan sifat kajian. Berdasarkan atas **subjeknya**, al-Farabi membagi ilmu menjadi empat bagian: metafisika (*al-`ilm al-ilâhî*), matematika (*`ulûm al-ta`lîm*), ilmu politik (*`ilm al-madânî*) dan fisika (*al-`ilm al-thabî`î*).[34] Ilmu yang paling unggul di antara bentuk-bentuk ilmu ini adalah *hikmah* atau yang disebut dengan metafisika atau "filsafat pertama" (*al-falsafah al-ûlâ*) yang diartikan sebagai "pengetahuan tentang penyebab akhir dari segala sesuatu, yaitu pengetahuan tentang esensi, sifat dan perbuatan ilahi dalam kaitannya dengan yang banyak"; sedang yang paling rendah adalah fisika atau ilmu kealaman yang diartikan sebagai "pengetahuan tentang wujud-wujud material".[35] Sementara itu, berdasarkan **ruang lingkup** kajian, al-Farabi membagi ilmu menjadi dua bagian, ilmu universal (*al-`ilm al-kullî*) dan ilmu partikular (*al-`ilm al-juz'î*). Ilmu partikular adalah ilmu yang objek kajiannya berupa bagian-bagian dari eksistensi, seperti ilmu fisika yang mengkaji bagian-bagian wujud material dari aspek gerakan-gerakannya, perubahan dan keterdiamannya, matematika yang membahas hitungan-hitungan dan kedokteran yang meneliti soal kesehatan; ilmu universal adalah ilmu yang objek kajiannya mencakup seluruh realitas, seperti tentang wujud atau segala sesuatu yang tidak terbatasi oleh tema-tema ilmu partikular, seperti soal keterdahuluan (*taqaddum*), kesempurnaan (*tâm*), tindakan (*fi`l*) dan sejenisnya atau tentang pangkal segala yang wujud yang disebut Tuhan.[36]

34 Farabi, *Ihsha Al-Ulum*.

35 Abu Nashr Farabi, "Fî Mâ Yanbaghî 'an Yuqaddam Ta`allum Al-Falsafah," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Heinrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), 49–55.

36 Abu Nashr Farabi, "Fî Aghrâdl Al-Hakîm Fî Kull Maqâlah Min Al-Kitâb Al-Mausûm Bi Al-Hurûf," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Heinrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), 34–38.

Adapun dari aspek sifatnya, al-Farabi membagi ilmu dalam dua bagian, yaitu ilmu teoritis dan praktis. Ilmu praktis (*practical knowledge* atau *practical reason*) adalah pengetahuan yang memungkinkan seseorang untuk merumuskan premis-premis mengenai kegunaan atau manfaat sesuatu secara umum atas dasar pengalaman dan pengamatan pribadi". Dalam *Fushûl*, seperti dikutip Majid Fakhry, al-Farabi menulis,

> *"Practical knowledge is the faculty whereby man acquires, after numerous experiences and prolonged observations of sensible things, certain premises which enable him to determine what ought to be preferred or avoided in those (voluntary) matters which depend on our actions".*
>
> *"Pengetahuan praktis adalah kemampuan yang diperoleh manusia berdasarkan atas pengalaman dan pengamatan logis, juga premis-premis tertentu, sehingga memungkinkan dia untuk menentukan Tindakan apa yang harus dilakukan atau dihindarkan".*[37]

Al-Farabi menyebut pengetahuan praktis tersebut dengan istilah *ta'aqqul* (kebijaksanaan praktis) atau *phonesis* sesuai dengan istilah yang digunakan oleh Aristoteles (384-322 SM) sendiri. Phronesis adalah bertindak tepat berdasarkan pertimbangan baik dan buruk ketika menghadapi pilihan-pilihan. Orang yang mempunyai phonesis akan mengetahui bagaimana harus bertindak tepat. Menurut Aristoteles (384-322 SM), phronesis tidak dapat diajarkan tetapi dapat dikembangkan dengan cara dibiasakan karena phronesis tumbuh dan berkembang berdasarkan pengalaman dan kebiasaan bertindak etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat, sama seperti orang yang semakin tekun melatih jiwanya akan semakin peka perasaannya.[38] Al-Farabi menyebut beberapa contoh pengetahuan praktis ini antara lain *skill* atau ketrampilan (*kays*) dan kecerdikan (*dzakâ'*). Meski demikian, al-Farabi tidak menilai pengetahuan praktis ini sebagai ilmu dan tidak memasukkannya dalam klasifikasi ilmu yang dibuatnya. Baginya, apa yang dimaksud sebagai ilmu hanyalah yang bersifat teoritis dan dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis, bukan sekedar ketrampilan atau keahlian praktis (*skill*).

---

37 Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism*. 67.

38 Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1996). 38.

Bagan 2
Konsep Ilmu al-Farabi

No		Al-Farabi
1	Definisi	Kepastian tentang objek kajian yang dihasilkan melalui metode yang valid
2	Tujuan	Memahami hakikat objek (Platonis)
3	Sifat Subjek Kajian	Sesuatu yang pasti dan universal
4	Proses/Metode	Metode yang valid dan menyakinkan
5	Klasifikasi ilmu	(a) Berdasarkan subjek, ilmu dibagi 4: metafisika, matematika, politik dan fisika; (b) berdasarkan ruang lingkup, ilmu dibagi 2: ilmu partikular-universal. Ilmu partikular hanya mengkaji bagian-bagian dari realitas, imu universal mengkaji hal-hal yang tidak terbatas: (c) berdasarkan sifat, ilmu dibagi 2: ilmu teoritis dan ilmu praktis. Meski demikian, yang benar-benar dinilai sebagai ilmu hanya ilmu teoritis.

C. Bersumber pada Intelek Aktif.

Menurut al-Farabi, agama dan filsafat sesungguhnya berasal dari sumber yang sama dan satu, yaitu intelek aktif. Sebab, wahyu sebagai dasar ajaran dan pengetahuan agama yang diturunkan kepada seorang Nabi adalah berasal dari intelek aktif, yang itu juga adalah sumber yang sama yang memberikan pengetahuan filosofis kepada seorang filosof.

Untuk hal ini peneliti perlu menjelaskan konsep wahyu dalam perspektif al-Farabi. Al-Farabi menggunakan kata wahyu (*wahy*) dalam dua pengertian. *Pertama*, wahyu sebagai *ma`rifah* (gnosis), yaitu pengetahuan tertinggi tentang objek-objek intelegensi natural (*al-ma`qûlât al-thabî`îyah*). Objek ini merupakan objek berpikir teoritis yang didefinisikan sebagai eksistensi-eksistensi yang tidak dapat dirubah dari satu kondisi ke kondisi yang lain. Al-Farabi memberi contoh objek matematis yang berupa angka-angka di mana kita tidak dapat merubah bilangan-bilangan ganjil menjadi genap atau sebaliknya.[39] *Kedua*, wahyu sebagai *hikmah* (kebijaksanaan) yang didefinisikan sebagai "pengetahuan tertinggi tentang eksistensi-eksistensi paling

39 Abu Nashr Farabi, *Kitâb Al-Millah Wa Nushûsh Al-Ukhrâ*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Masyriq, 1991). 44.

utama". Melalui hikmah ini manusia mampu mengetahui kebahagiaan yang hakiki. Al-Farabi menyatakan bahwa orang yang menerima wahyu (nabi) berarti telah menerima *ma`rifah* dan *h̲ikmah*.[40] Namun, menurut Louis Gardet, makrifat di sini tidak seperti dalam perspektif sufi melainkan makrifat rasional (*ma`rifah al-`aqliyah*), sehingga seorang nabi berfungsi sebagai filosof dan orang bijak, bukan sufistik.[41] Bagi al-Farabi, nabi adalah seorang filosof dan ahli hikmah yang sesungguhnya, tetapi seorang filosof dan ahli hikmah belum tentu seorang nabi.[42]

Wahyu, dalam pandangan al-Farabi, adalah sejenis proses pemahaman kosmik. Dia menggambarkannya sebagai fenomena objektif yang terjadi ketika jiwa sang nabi berada dalam persenyawaan proses pemahaman dengan intelek aktif. Melalui intelek aktif yang memahami essensi dari Sebab Pertama dan sebab-sebab sekunder (prinsip-prinsip benda langit) disamping memikirkan dirinya sendiri seorang nabi mempunyai visi tentang Tuhan dan seluruh alam ruh.[43] Namun, karena wahyu bukan hanya pengetahuan bagi si penerima melainkan juga harus disampaikan kepada manusia, maka dari titik sang nabi (si penerima), wahyu mengandung dua dimensi: *teoritis* dan *praktis*. Dimensi teoritis wahyu adalah realitas-realitas spiritual dan intelektual seperti yang dilihat dan dipahami nabi sendiri, sedang dimensi praktisnya adalah undang-undang (*syarî`ah*) atau kebijaksanaan-kebijaksanaan praktis yang disampaikan nabi kepada manusia demi tercapainya kebahagiaan.[44] Menurut al-Farabi, dimensi praktis wahyu ini berkaitan dengan kemampuan mempertimbangkan (*al-quwwat al-fikriyah*) dari seorang nabi. Kemampuan nabi itulah yang menentukan bentuk-bentuk kebijakan yang dikeluarkan dan disampaikan kepada manusia agar sesuai dengan konteks dan tingkat

40 Abu Nashr Farabi, *Fushûl Al-Madanî (Aphorisms of the Statesman)*, ed. DM Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press (CUP), 1961). 48.

41 Louis Gardet, "Al-Taufîq Bain Al-Dîn Wa Al-Falsafah `ind Al-Fârâbî," in *Al-Farabi Wa Al-Hadharah Al-Insaniyah*, ed. Ibrahim Samarai (Baghdad: Dar al-Hurriyah, 1976), 127-142.

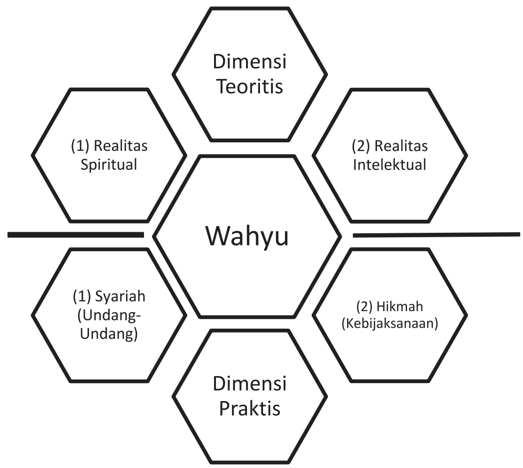
42 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 71.

43 Abu Nashr Farabi, *Al-Siyâsah Al-Madaniyah*, ed. Ali Bu Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, n.d.). 89.

44 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 71.

intelegensi umatnya.[45] Secara lebih ringkas, konsep dua dimensi wahyu tersebut dapat digambarkan dalam bagan sebagai berikut:

Bagan 3
Dimensi Teoritis dan Praktis Wahyu



Konsep wahyu al-Farabi berkaitan erat dengan doktrinnya tentang intelek (*al-`aql al-kullî*). Dalam *Kitâb al-Siyâsah al-Madaniyah*, al-Farabi menjelaskan proses terjadinya wahyu sebagai berikut:

فالرئيس الاول على الاطلاق هو الذى لا يحتاج ولافى شيئ اصلا ان يرأسه إنسان بل يكون قد حصلت له العلوم و المعارف بالفعل ولاتكون له به حاجة فى شيئ الى إنسان يرشده ، وتكون له قدرة على جودة إدراك شيئ شيئ ممّا ينبغي أن يعمل من الجزئيات وقوة على جودة الإرشاد لكل من سواه إلى كل ما يعلّمه و قدرة على استعمال كل من سبيله أن يعمل شيئا ما في ذالك العمل الذي هو معدّ نحوه و قدرة على تقديرالأعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة . وإنما يكون ذالك في اهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال . وإنما يبلغ ذالك بان يحصل له أولاً العقل المنفعل ثم أن يحصل له بعد ذالك العقل الذي يسمّى المستفاد .. فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال على ما ذكر فى كتاب النفس

45 Abu Nashr Farabi, "Tahshîl Al-Sa`âdah" (The Attainment of Happiness)," in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, ed. Muhsin Mahdi (USA: The Free Press of Glence, 1962). 26.

وهذا الانسان هو الملك فى الحقيقة عند القدماء وهو الذي ينبغي أن يقال فيه إنه يوحى إليه . فإن الإنسان أنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة , وذالك إذا لم يبق بينه و بين العقل الفعال واسطة . فإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد , والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال . فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التى بها يمكن أن يوقف على تحديد الأُشياء والافعال وتسديدها نحو السعادة . فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعال الى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي .

> *"Pemimpin pertama (nabi) tanpa syarat adalah orang yang tidak membutuhkan orang lain untuk mengaturnya dalam hal apapun, karena dia telah memperoleh semua jenis ilmu (al-`ulûm) dan pengetahuan (al-ma`ârif). Dia juga tidak membutuhkan orang lain untuk memberinya petunjuk. Dia dapat memahami hal-hal khusus yang harus dilakukannya. Dia juga dapat memberi petunjuk kepada orang lain dalam setiap hal yang diajarkannya kepada mereka, mempekerjakan orang yang telah diberinya perlengkapan untuk melakukan tindakan tertentu, dan menentukan, menetapkan serta mengarahkan tindakan-tindakan tersebut menuju kebahagiaan. Kualitas ini hanya dapat dijumpai pada seseorang yang mempunyai watak alamiah luar biasa ketika jiwanya bersenyawa dengan intelek aktif (al-`aql al-fa`âl). Tahap ini (persenyawaan dengan intelek aktif) dicapai setelah seseorang mampu mengaktifkan intelek aktual (al-`aql bi al-fi`l) dan kemudian mencapai intelek perolehan (al-`aql al-mustafâd). Sebab, seperti ditulis dalam Kitâb al-Nafs (karya Aristoteles), persenyawaan dengan intelek aktif tersebut dihasilkan dari pemilikan intelek perolehan.*

Orang inilah yang benar-benar dianggap Raja oleh bangsa-bangsa kuno dan dialah yang dimaksudkan oleh sebuah pernyataan bahwa dia telah didatangi oleh wahyu. Wahyu disampaikan pada orang yang telah mencapai derajat ini, yaitu ketika tidak ada lagi perantara antara dirinya dengan intelek aktif. Di sini, intelek aktual telah seperti zat dan substratum bagi intelek perolehan dan intelek perolehan juga telah seperti zat dan substratum bagi intelek aktif. Kekuatan itulah yang memungkinkan seseorang mampu memahami objek-objek dan mengarahkan masyarakat menuju kepada kebahagiaan yang memancar dari intelek aktif ke intelek aktual. Pemancaran yang berlangsung (*al-ifâdlah al-kâinah*) dari intelek aktif ke intelek aktual melalui intelek perolehan itulah yang disebut wahyu (*wahy*)".[46]

46 Farabi, *Al-Siyâsah Al-Madaniyah*. 88.

Uraian tersebut menunjukkan bahwa wahyu berkaitan dengan intelek. Ada tiga jenis intelek yang terlibat dalam hal ini. *Pertama*, intelek aktual yang bertindak untuk mengaktualkan objek-objek pengetahuan potensial (*ma`qûl bi al-quwwah*). *Kedua*, intelek perolehan yang didapat sang nabi ketika bersatu dengan intelek aktif. Dalam hal ini, intelek perolehan bertindak sebagai agen yang menerima pengetahuan transenden dari intelek aktif. *Ketiga*, intelek aktif yang bertindak sebagai perantara antara Tuhan dan manusia. Proses pewahyuannya sendiri dimulai, pertama-tama, dari pelatihan-pelatihan lewat tahap-tahap aktualisasi seperti yang dilakukan orang lain. Bedanya, orang lain harus berlatih keras menyangkut data-data pengalaman perseptual, sedang nabi tidak harus demikian. Seperti dalam kutipan di atas, nabi bukan manusia biasa melainkan sosok yang dikaruniai bakat intelektual luar biasa (*fathanah*) sehingga tidak butuh guru dan pembimbing. Karena itu, nabi tidak membutuhkan pelatihan dari luar melainkan cukup mengembangkan sendiri lewat bantuan kekuatan Ilahi.[47] Ajaran al-Farabi tentang kenabian ini kemudian diikuti Ibn Sina. Menurut Ibn Sina, kelebihan seorang nabi dibanding yang lain, filosof maupun sufi, adalah kemampuan intelektualnya yang luar biasa, seolah-olah memiliki kemampuan kedua (*habitus*), yaitu kemampuan mengetahi segala sesuatu dari dalam dirinya. Ini adalah puncak tertinggi dari kemampuan manusia dan dapat disebut sebagai intelek Ilahi.[48]

Bakat luar biasa pada seorang nabi yang kemudian berkembang pesat dalam pelatihan adalah daya imajinasi (*al-quwwah al-khayâliyah*). Menurut al-Farabi, seorang nabi dikaruniai daya imajinasi yang begitu sempurna jauh di atas orang lain.[49] Ketika kemampuan imajinatif ini telah mampu menerima dan melambangkan kebenaran-kebenaran hakiki, seseorang berarti telah memperoleh intelek perolehan dan mampu berhubungan dengan intelek aktif; di situlah terjadi proses pewahyuan dan muncullah seorang nabi.[50]

47 Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (London: George Allen & Unwin LTD, 1958). 30.

48 Ali Ibn Sina, *Al-Najah* (Cairo: Dar al-Kutub, 1938). 167.

49 Abu Nashr Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985). 65.

50 Herbert A. Davidson, *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect* (Oxford:

Daya imajinasi (*khayâl*) adalah kunci utama dalam doktrin kenabian al-Farabi. Hal ini disebabkan kebenaran-kebenaran spiritual atau intelektual (seperti prinsip-prinsip wujud) harus dipahami secara filosofis dan imajinasi. Memahami kebenaran-kebenaran itu berarti memahami esensinya, sedang mengkhayalkan mereka sama dengan memahami citra-citranya. Penjelasan dan perbedaan kedua masalah tersebut dapat dianalogikan sebagai berikut: Kita melihat seseorang, melihat gambaran tentang dirinya, melihat bayangannya yang tercermin di permukaan air, dan melihat citra dari gambaran dirinya yang tercermin di permukaan. Penglihatan kita terhadap orang itu sendiri sama seperti pengenalan intelek terhadap prinsip-prinsip wujud, sedang penglihatan terhadap gambaran dirinya dan penglihatan terhadap cerminan dirinya di permukaan air menyerupai imajinasi (*khayâl*), karena apa yang dilihat adalah tiruan orang tersebut.[51]

Begitu pula yang terjadi dalam realitas-realitas spiritual. Dalam persoalan ini seseorang lebih pada upaya memahami tiruan-tiruannya daripada eksistensi realitas-realitas spiritual itu sendiri. Sebab, pemahaman seseorang pada realitas-realitas spiritual dilakukan melalui citra-citra (*khayâl*), lambang-lambang (*mitsâl*) dan tiruan-tiruan atau kemiripan (*muhâkah*) yang disediakan oleh wahyu. *Muhâkah* adalah kegiatan yang meliputi gagasan meniru, menyalin, mereproduksi dan mengungkapkan dengan lambang-lambang. Dalam aktivitas tersebut, daya imajinasi dapat menghubungkan dirinya dengan objek-objek inderawi (*mahsûsât*) atau pengetahuan-pengetahuan yang disampaikan daya apetitif (daya hasrat).[52]

Wahyu yang dialami oleh seorang nabi bukan hanya secara spiritual dan intelektual melainkan juga lewat imajinasi (*khayali*) dan penginderaan. Sebagai contoh, malaikat penyampai wahyu muncul secara aktual dihadapan nabi dalam bentuk visual sekaligus berbicara dalam bentuk yang dapat ditangkap indera pendengar. Daya imajinasi (*khayâl*) sang nabi itulah yang oleh al-Farabi dilukiskan sebagai "derajat

Oxford University Press (OUP), 1992). 62.

51 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 74.

52 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 66.

tertinggi kesempurnaan yang dapat dicapai seseorang dengan daya-daya mengkhayalnya" yang mengubah pengetahuan dari intelek aktif menjadi simbol-simbol yang gamblang dan kuat. Al-Farabi menulis dalam *al-Madînah al-Fâdlilah* sebagai berikut:

إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل في يقظته ، عن العقل الفعّال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبل ، أو محاكيتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها . فيكون له ، بما قبله من المعقولات ، نبوة بالأشياء الالهية . فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة .

> *"Ketika kekuatan imajinatif manusia mencapai kesempurnaannya dan berhubungan dengan intelek aktif, dia akan mengetahui fakta-fakta masa kini dan masa depan, juga mengetahui wujud-wujud immateri dan wujud-wujud lain yang lebih tinggi. Berdasarkan atas apa yang diterimanya dari wujud-wujud immateri (al-ma`qûlât), sesuatu yang bersifat ketuhanan (al-asyyâ' al-ilahiyah) berarti dia telah menjadi seorang nabi. Inilah tingkat kesempurnaan tertinggi yang dapat dicapai oleh daya imajinasi dan tingkat kesempurnaan yang dapat dicapai manusia lewat daya imajinatifnya".*[53]

Lebih jauh, al-Farabi bahkan menyatakan bahwa ketika daya imajinasi seseorang dapat melambangkan keindahan dan kesempurnaan realitas, dia akan mampu melihat sesuatu yang luar biasa, sehingga tidak jarang terjadi orang tersebut kemudian menjadi kehilangan kesadaran diri karena hanyut dalam keindahan yang dia rasakan. Dalam kondisi kehilangan kesadaran diri inilah tidak jarang seseorang mengeluarkan ucapan-ucapan yang kontroversial. Dalam perspektif sufi, ungkapan-ungkapan yang muncul dalam kondisi seperti ini disebut *syathah*, yaitu ungkapan-ungkapan yang terucap ketika jiwa seorang sufi hanyut dalam keindahan ilahi.[54] Di antara *syathâhat* yang terkenal adalah ungkapan Abu Yazid Busthami (804-877 M) dengan kata-katanya, "Maha Suci Aku, Betapa Agungnya Aku" atau al-Hallaj (858-922 M) dengan kata-katanya " Akulah Kebenaran" (*Ana al-Haqq*).[55] Al-Farabi

53 Farabi. 224.

54 Abdur Rahman Badawi, *Syathahât Al-Shûfiyah* (Cairo: Maktabah al-Nahdlah, 1946). 28

55 M Abed Al-Jabiri, *Bunyah Al-`Aql Al-Arabî* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991). 288.

menulis sebagai berikut,

فإذا اتفق أن كانت التي حاكت بها القوة المتخيلة أشياء محسوسات في نهاية الجمال والكمال ، قال الذي يرى ذلك أن لله عظمة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيئ منها في سائر الموجودات أصلا .

> *"Ketika kemampuan imajinatif dalam kasus-kasus tertentu telah melambangkan citra-citra inderawi dalam puncak keindahan dan kesempurnaan, orang yang melihatnya akan berkata "Maha Besar Allah". Dia melihat sesuatu yang menakjubkan yang sama sekali tidak ditemukan dalam lingkup eksistensi yang lain".*[56]

Kembali pada soal wahyu. Menurut al-Farabi, seorang nabi menerima wahyu dalam bentuk citra-citra dan lambang-lambang kebenaran. Meski demikian, tidak ada alasan untuk meragukan keabsahan dan objektifitas wahyu yang diterima seorang nabi. *Pertama*, nabi dikaruniai kekuatan imajinasi yang sangat kuat sehingga dapat menangkap hakikat kebenaran yang disampaikan oleh simbol-simbol. Artinya, nabi dengan segala kemampuan dan kelebihannya mampu menangkap makna dan rahasia dibalik simbol-simbol tersebut. *Kedua*, bahwa kebenaran wahyu yang diwujudkan lewat simbol-simbol tersebut terjadi pada tingkat di mana kemungkinan kesalahan atau kekeliruan secara *ex hypothesi* dapat dihindarkan.[57] *Ketiga*, kenyataannya makna dari simbol-simbol dan lambang-lambang tersebut diakui oleh komunitas religiusnya, secara emosional maupun rasional. Para filosof yang menjadi anggota komunitas tersebut bahkan menerimanya dengan melihat bahwa nabi sendiri adalah sumber interpretasi atas makna-makna dan pemahaman filosofis terhadap kebenaran yang ada dalam lambang-lambang tersebut.[58]

Daya imajinasi, dalam keseluruhan proses kenabian dan pewahyuan di atas, menurut Oliver Leaman (l. 1959 M), pada hakikatnya bekerja dan berada pada apa yang disebut sebagai posisi perantara antara akal teoritis dan praktis. Dalam kaitannya dengan akal teoritis, daya

56 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 224.

57 Abu Nashr Farabi, "Fushûsh Al-Hikam," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890). 31.

58 Rahman, *Prophecy in Islam*. 31.

imajinasi berfungsi untuk menerjemahkan dan mengubah kebenaran-kebenaran rasional dari intelek aktif yang berupa pengetahuan tentang masa lalu, sekarang dan akan datang, juga ide-ide abstrak dan proposisi-proposisi, menjadi bahasa-bahasa simbol atau perumpamaan; dalam hubungannya dengan akal praktis, daya imajinasi bertindak sebagai alat "penebak" untuk kejadian-kejadian masa depan seperti yang terjadi pada mimpi, sehingga kesimpulan-kesimpulan teoritis maupun praktis dapat diperoleh secara cepat. Ini berbeda dengan cara kerja akal biasa di mana prediksi-prediksi masa depan hanya diperoleh berdasarkan proposisi-proposisi yang berisi gambaran masa sekarang.[59]

Dengan demikian, dalam pandangan al-Farabi, wahyu berasal dari intelek aktif meskipun intelek aktif sendiri pada dasarnya adalah pancaran dari Yang Maha Intelek, Sebab Pertama (Tuhan). Proses pewahyuan terjadi ketika seorang nabi telah memaksimalkan kemampuan intelek aktualnya dan mencapai intelek perolehan (*al-aql al-mustafad*). Hanya saja, seorang nabi mencapai derajat itu tanpa lewat latihan (*riyadlah*) yang keras melainkan karena adanya daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayilah*) yang luar biasa yang itu merupakan anugerah khusus yag diberikan Allah kepadanya.

Menurut al-Farabi, kemampuan untuk bertemu dan memperoleh pengetahuan dari Intelek Aktif tersebut ternyata tidak hanya terjadi pada seorang nabi melainkan juga pada seorang filosof. Seorang filosof dapat mencapai derajat tersebut setelah berlatih keras (riyadlah) mengembangkan potensi akal atau rasio (*al-aql al-juz'i*) dan intelek (*al-aql al-kulli*) yang dimilikinya.

Menurut al-Farabi, setiap orang mempunyai rasio, dan rasio adalah kekuatan utama manusia untuk memahami suatu objek. Dengan kemampuan tersebut manusia memperoleh ilmu-ilmu (*al-`ulûm*), dapat mengembangkan seni dan industri (*shinâ`ât*) serta mampu membedakan antara tindakan yang baik dan buruk. Al-Farabi membagi kemampuan berpikir ini dalam dua bagian, teoritis (*nazharî*) dan praktis (*`amalî*). Kemampuan berpikir praktis sendiri terbagi dalam dua bagian, dalam

59 Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, ed. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1988). 136.

bentuk keterampilan dan reflektif (*fikriyah*).[60]

Kemampuan teoritis adalah kemampuan berpikir yang digunakan untuk mengetahui eksistensi-eksistensi teoritis dan kita tidak dapat mengubahnya dari satu kondisi ke kondisi lain. Misalnya, angka tiga adalah bilangan ganjil dan bilangan empat adalah bilangan genap. Kita tidak dapat mengubah bilangan tiga menjadi bilangan genap dan mengubah bilangan empat menjadi bilangan ganjil. Hal itu berbeda sama sekali, misalnya, ketika kita berhadapan dengan sepotong kayu. Di sini kita dapat mengubahnya menjadi sesuatu yang berbentuk lingkaran atau lainnya dari bentuk sebelumnya yang berupa bujur sangkar, misalnya.

Kemampuan berpikir praktis (*`amalî*) adalah sesuatu yang dimanfaatkan untuk membedakan sedemikian rupa sesuatu objek dengan yang lain sehingga kita dapat menciptakannya atau mengubahnya dari satu kondisi ke kondisi lain. Contohnya seperti dalam pertukangan, pertanian dan pelayaran. Adapun daya reflektif (*fikriyah*) adalah kemampuan yang digunakan untuk mempertimbangkan hal-hal yang hendak dilakukan, ketika kita ingin mengetahui apakah hal tersebut mungkin atau tidak untuk dilakukan, dan jika mungkin bagaimana caranya.

Menurut al-Farabi, daya berpikir teoritis berfungsi untuk menerima bentuk-bentuk objek tertentu yang bersifat universal dan immaterial yang disebut sebagai objek intelektual, *ma`qûlât* (*intellegibles*). Bentuk-bentuk objek tersebut terbagi menjadi dua macam: (1) bentuk-bentuk universal yang diabstraksikan dari materi-materi, (2) bentuk-bentuk yang senantiasa terjaga aktualitasnya, yakni bentuk-bentuk yang tidak pernah berwujud dalam materi. Jenis objek pengetahuan yang terakhir ini berupa realitas-realitas non materi dan intelek-intelek terpisah (*al-`uqûl al-mufâriqah*) bahkan Causa Prima sebagai realitas puncak.[61] Uraian ini sekaligus menunjukkan bahwa subjek kajian ilmu al-Farabi sangat luas, bukan sekedar yang bersifat material-empirik seperti pada

60 Abu Nashr Farabi, *Aphorisme of the Statesman*, ed. DM Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press (CUP), 1961). 63.

61 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 197.

pengetahuan modern, tetapi merentang dari realitas yang inderawi (*mahsûsât*) sampai realitas non-inderawi (*ma`qûlât*), bahkan Tuhan sendiri.

Menurut al-Farabi, setiap manusia mempunyai watak bawaan tertentu yang siap menerima bentuk-bentuk pengetahuan universal seperti di atas. Watak tersebut disebut dengan istilah intelek potensial (*al-`aql bi al-quwwah*). Intelek ini berisi potensi-potensi yang akan mengabstraksikan bentuk-bentuk pengetahuan yang diserapnya setelah meningkat menjadi intelek aktual (*al-`aql bi al-fi`l*). Namun, menurut al-Farabi, proses abstraksi dari intelek potensil itu sendiri tidak akan terjadi kecuali ada cahaya dari intelek aktif.[62] Al-Farabi menganalogikan hubungan antara intelek aktif dengan intelek potensial ini seperti hubungan antara matahari dengan mata dalam kegelapan. Mata hanyalah penglihatan potensial selama dalam kegelapan. Cahaya matahari yang menyebabkan mata menjadi penglihatan yang aktual sehingga objek-objek yang berpotensi untuk dilihat mata menjadi benar-benar tampak. Seterusnya, cahaya matahari memungkinkan mata melihat bukan hanya objek-objek penglihatan saja tetapi juga melihat cahaya itu sendiri dan juga matahari yang merupakan sumber cahaya tersebut. Dengan cara yang kurang lebih sama, cahaya intelek aktif menyebabkan intelek potensial menjadi intelek aktual, objek-objek pengetahuan menjadi aktual dan intelek aktual mampu memahaminya, bahkan kemudian juga memahami intelek aktif itu sendiri.[63] Dalam *Mabadi*, al-Farabi menulis sebagai berikut,

والعقل الفعّال لما كان هو السبب فى أن تصير المعقولات بالقوة معقولات بالفعل وأن يصير ماهوعقل بالقوة عقلا بالفعل ، وكان ماسبيله أن يصيرعقلا بالفعل هو القوة الناطقة ، وكانت الناطقة ضربين ضرب نظرى وضرب عملى ، وكانت العملية هي الق شأنها أن تعمل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، والنظرية هي التى شأنها أن تعقل المعقولات التى ليس شأنها أن تُعمل ، وكانت القوة المتخيلة مواصلة لضربى القوة الناطقة ، فإن الذى تنال القوة الناطقة عن العقل الفعّال و

62 Farabi.

63 Abu Nashr Farabi, "Maqâlah Fî Ma`âni Al-`Aql," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), 39–48.

هو الشيئ الذى منزلته منزلة الضياء من البصر قد يفيض منه على القوة المتخيلة فيكون للعقل الفعّال فى القوة المتخيلة فعل ما فيعطيها أحيانا المعقولات التى شأنها أن تحصل فى الناطقة النظرية ، وأحيانا الجزئيات المحسوسات التى شأنها أن تحصل فى الناطقة العملية .

> *"Intelek aktif menjadi sebab yang merubah objek-objek rasional yang bersifat potensial menjadi aktual dan yang merubah intelek potensial menjadi intelek aktual. Jalan menjadi intelek aktual ini adalah daya pikir, yang terdiri atas daya pikir teoritis dan praktis, di mana daya pikir praktis adalah segala sesuatu yang berkaitan dengan partikular-partikular yang ada dan yang akan ada, sedang daya pikir teoritis berkaitan dengan objek-objek rasional yang tidak bersifat praktis. Meski demikian, daya pikir sesungguhnya tidak memperoleh pengetahuan langsung dari Intelek aktif yang posisinya sama seperti cahaya matahari bagi mata melainkan lewat perantara daya imajinasi. Karena adanya dua bentuk daya pikir tersebut, maka intelek aktif memberikan pengetahuan kepadanya lewat daya imajinasi terkadang berupa objek-objek rasional yang dapat dicapai oleh daya pikir teoritis dan terkadang berupa objek-objek partikular inderawi yang menjadi bagian daya pikir praktis".*[64]

Al-Farabi mengidentifikasi intelek aktif sebagai "ruh suci" (*rûh al-quds*) atau Jibril, sang malaikat pembawa wahyu dalam kajian teologi Islam. Intelek aktif adalah gudang sempurna dari bentuk-bentuk pengetahuan. Dia berfungsi sebagai model kesempurnaan intelektual. Manusia dapat mencapai tingkat wujud tertinggi yang memungkinkan baginya ketika dalam dirinya mewujud sosok manusia hakiki (*al-insân `alâ al-haqîqah*). Yaitu, ketika intelek manusia dapat bertemu dan bersatu dengan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) sehingga dapat memperoleh bentuk-bentuk pengetahuan yang dilimpahkan kepadanya.[65]

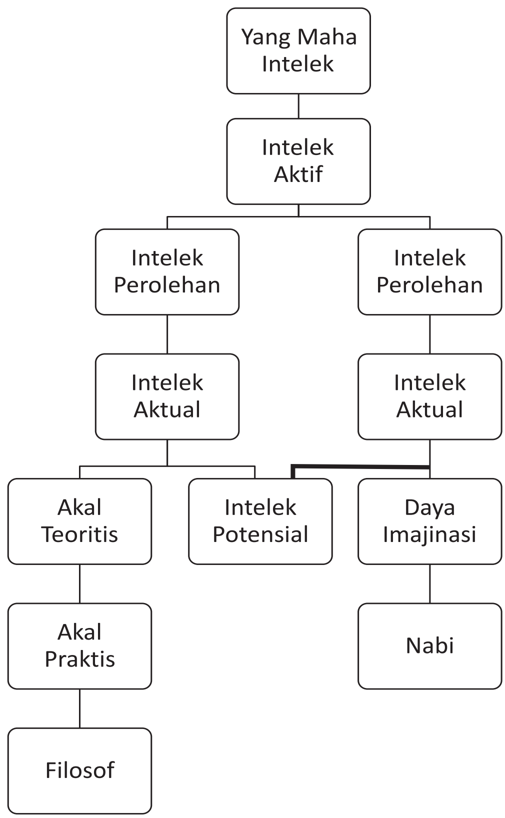
Berdasarkan uraian tersebut, maka sumber pengetahuan pada seorang filosof adalah intelek aktif, sama seperti pada seorang nabi. Secara substansial dan material, hasil renungan filosofis juga tidak berbeda dengan wahyu. Bedanya, seorang filosof dapat bertemu dan mendapatkan pengetahuan dari Intelek Aktif setelah dia mampu memaksimalkan intelek aktualnya dan mencapai derajat Intelek perolehan (*al-aql al-mustafad*). Pada seorang filosof, derajat tersebut dapat dicapai dengan berlatih keras (*riyadlah*) menggunakan daya

64 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 218.

65 Farabi, "Uyun Al-Masail."

pikirnya, baik teoritis maupun praktis. Karena itu, Louis Gardet menyebut para filosof sebagai "nabi-nabi kecil" (*al-anbiyâ' al-shighâr*) dan mengistilahkan para rasul sebagai "nabi-nabi besar" (*al-anbiyâ' al-kibâr*).[66]

Bagan 4
Proses Perolehan Pengetahuan Filosof dan Nabi



Kesimpulan seperti di atas juga disampaikan oleh Frithjof Schoun (1907-1998 M). Menurutnya, wahyu adalah sejenis pemahaman (*intellection*) kosmik dan proses pemahaman pribadi (upaya intelektual filsofis) adalah sebanding dengan wahyu tersebut dalam skala mikrokosmos.[67] Karena itu, orang-orang seperti Husein Nasr (l. 1933 M) menilai bahwa peradaban dan pemikiran filosofis Yunani kuno termasuk bagian dari ajaran wahyu. Dalam Knowledge and the Sacred

66 Gardet, "Al-Taufîq Bain Al-Dîn Wa Al-Falsafah `ind Al-Fârâbî.", 134.
67 Frithjof Schoun, *Logic and Transcendence* (London: Perennial Book, 1984). 33.

Nasr menulis sebagai berikut,

> *"Here suffice it to say that the Orphic Dionysian dimension of the Greek tradition, which was to become crystallized later in the Pythagorean-Platonic school, and also Hermeticism, which resulted from the wedding between certain aspects of the Egyptian and the Greek traditions, must be studied as sacred knowledge much like the metaphysical doctrines of Hinduism, and not only as profane philosophy. These forms of wisdom are related to the Greek religious tradition and should be viewed as such and not only in opposition to "revealed truth." In the more universal sense of "revelation," they are in fact the fruit of revelation, that is, a knowledge which derives not from a purely human agent but from the Divine Intellect, as in fact they were viewed by the long tradition of Islamic, Jewish, and Christian philosophy before modern times".*[68]

> *"Di sini bisa dikatakan bahwa dimensi Orphic Dionysian dari tradisi Yunani, yang terkristalisasi dalam ajaran Pythagorian Platonik, dan juga Hermetisme, yang dihasilkan dari perkawinan antara aspek-aspek tertentu dari tradisi Mesir dan Yunani harus dipelajari sebagai pengetahuan sakral seperti doktrin metafisik Hindu, bukan hanya sebagai filsafat duniawi. Bentuk-bentuk kebijaksanaan ini terkait dengan tradisi agama Yunani dan harus dipandang seperti itu dan tidak bertentangan dengan "kebenaran yang diwahyukan". Dalam pengertian yang lebih universal tentang "wahyu", mereka bahkan adalah buah dari wahyu, yaitu pengetahuan yang tidak berasal dari pemikiran manusia murni tetapi dari Intelek Ilahi, sebagaimana yang dilihat dalam tradisi filsafat Islam, Yahudi dan Kristen sebelum era modern".*

Meski demikian, al-Farabi tetap membedakan wahyu dari renungan filosofis, membedakan nabi dari filosof. Paling tidak ada dua hal yang menyebabkan keduanya berbeda yang itu sekaligus menyebabkan wahyu lebih unggul dibanding renungan filosofis, dan nabi lebih unggul dibanding seorang filosof. *Pertama*, penerimaan wahyu oleh nabi bukan hanya melibatkan intelek melainkan juga daya-daya kognitif lainnya. Kebenaran-kebenaran spiritual dan intelektual yang diterima oleh intelek nabi diubah ke dalam citra dan lambang-lambang oleh kemampuan daya imajinasi. Malaikat hadir lewat indera-indera (internal dan eksternal) nabi dan menyampaikan wahyu secara langsung, secara spiritual. Dalam komunikasi ini tidak ada tabir antara nabi dan pikiran malaikat. Pikiran malaikat menerangi ruh nabi seperti

68 Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989). 15.

matahari menyinari air bening. Ini memang berbeda dengan komunikasi biasa. Dalam komunikasi biasa, pengirim tidak dapat menyentuh pikiran orang yang dituju secara langsung sehingga dia butuh wahana zahir seperti suara, tulisan atau isyarat. Komunikasi spiritual tidak memerlukan itu semua. Dalam *Fushûsh al-Hikam*, al-Farabi menjelaskan sebagai berikut:

للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فاما ذواتها الحقيقية فامرية وانما تلا قيها من القوي البشرية الروح الانسانية القدسية فاذا تخاطبها انجذب الحسّ الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما تحتملها فترى ملكا غير صورته وتسمع كلمه بعد ما هووحى والوحى لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة وذلك هوالكلام الحقيقى فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمّنه باطن المخاطِب فى باطن المخاطَب ليصيرمثله فاذا عجز المخاطِب عن مس المخاطَب بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه يتخذ فيما بين الباطنين سفيرا من الظاهرين فكلم بالصوت اوكتب او اشار وإذا كان المخاطِب روحا لاحجاب بينه وبين الروح اطّلع عليه اطّلع الشمس على الماء الصافى فانتقش منه لكل المتنقش فى الروح من شأنه ان يشبح الى الحسّ الباطن اذا كان قويا فينطبع فى القوة المذكرة فيشاهد فيكون الموحى اليه بالملك بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه اصوات مسموعة فيكون الملك والوحى ينادى كل منهما الى قواه المدكرة من وجهين ويعرض للقوى الحسّيه شبه الدهش وللوحى اليه شبه الغشى ثم يزى

> *"Malaikat mempunyai bentuk hakiki dan bentuk yang dapat dipahami oleh manusia. Adapun bentuknya yang hakiki adalah sesuatu yang metafisis dan hanya dapat ditemui oleh kemampuan manusia sempurna (nabi). Ketika malaikat akan berdialog dengan seorang nabi, indera-indera eksternal dan internal nabi hanyut pada kesan yang melimpah. Sedemikian rupa, sehingga ia kemudian dapat melihat sosok malaikat dan mendengar kata-katanya, yang kemudian disebut wahyu. Wahyu pada dasarnya adalah tersampaikannya pesan malaikat secara langsung kepada batin nabi, dan inilah yang disebut sebagai percakapan yang sesungguhnya (kalâm al-haqîqî). Apa yang disebut kalâm adalah tersampaikannya maksud batin pembicara kepada batin audien. Pada kasus antar manusia, pembicara tidak dapat menjangkau batin audien secara langsung sehingga menggunakan simbol-simbol untuk menjelaskannya, seperti tulisan, ucapan dan isyarat. Ini berbeda pada malaikat. Karena malaikat berupa ruh yang tidak ada hijab antara dia dengan nabi, maka dia dapat tampil begitu sempurna dalam batin nabi seperti*

> *matahari dalam air yang jernih. Ketika jiwa dan pikiran nabi begitu kuat, maka dia dapat melakukan musyâhadah dan melakukan kontak langsung dengan malaikat melalui batinnya dan menerima wahyu secara batiniyah. Dari situ, malaikat kemudian muncul ke hadapannya dalam bentuk visual dan mengucapkan pesan dalam bentuk auditif. Dengan demikian, malaikat dan wahyu mendatangi daya-daya kognitif nabi lewat dua cara sekaligus (spiritual dan imajinatif perseptual)".*[69]

Sementara itu, apa yang terjadi dalam perenungan filosofis tidak demikian. Seorang filosof hanya mengandalkan kekuatan logika dan intelek (*al-`aql al-kullî*) untuk mendapatkan pengetahuan dari alam "atas" tanpa ada keterlibatan daya-daya jiwa yang lain seperti nabi.[70] Jelasnya, perbedaan keduanya terletak pada kenyataan bahwa filosof lebih mengandalkan kekuatan intelek sedang nabi masih menggunakan daya-daya kognisi lainnya, khususnya daya imajinasi, di samping kekuatan intelek.

Kedua, nabi tidak perlu melakukan pelatihan-pelatihan keras yang melibatkan indera-indera internal atau eksternal, seperti penalaran yang mempersyaratkan kepemilikan data-data tertentu untuk menyambut datangnya wahyu. Seperti telah disinggung di atas, nabi dianugerahi bakat intelektual yang luar biasa dan mendapatkan seluruh pengetahuan dan makrifat (dengan sendirinya), sehingga tidak membutuhkan seorang pun untuk membimbing dan mengarahkannya dalam setiap masalah. Sementara itu, seorang filosof harus menjalani latihan-latihan intelektual dan moral secara keras sebelum mencapai kualifikasi-kualifikasi puncak, yakni mampu meraih intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*) agar dapat berhubungan dengan intelek aktif.[71]

Sejalan dengan itu, Ibn Sina (980-1037 M) bahkan menyatakan bahwa kelebihan nabi dibanding filosof terletak pada kenyataan jiwa-suci nabi, sehingga seorang nabi mampu menerima pengetahuan nyata dan total dari intelek aktif. Jiwa suci itu juga telah membuat nabi mampu memiliki intelek ilahi sebagai hasil dari pertautannya dengan pribadi ideal, intelek malaikat. Kedudukan ini menyebabkan seorang nabi pantas menerima penghormatan tertinggi dan hampir-hampir

69 Farabi, "Fushûsh Al-Hikam." 77.

70 Syamsuddin, *Al-Fârâbî, Hayatuh, Atsâruh, Falsafatuh* (Beirut: Dar al-Kutub, 1990). 128.

71 Farabi, "Tahshîl Al-Sa`âdah" (The Attainment of Happiness)." 35.

harus disembah. Sementara itu, intelek filosof umumnya bersifat retitif (bukan kreatif seperti nabi) dan hanya menerima sedikit demi sedikit dari apa yang dilimpahkan intelek aktif sebagai totalitas. Selain itu, pengetahuan yang diterimanya sebenarnya hanya merupakan pantulan atau imitasi dari pengetahuan yang diterima nabi, bukan pengetahuan riil yang sesungguhnya.[72]

D. Kesamaan Sarana.

Menurut al-Farabi, sarana yang digunakan seorang filosof untuk mendapatkan pengetahuan filosofis dari intelek aktif tidak berbeda dengan sarana yang ada pada seorang Nabi saat menerima wahyu, yaitu potensi intelek. Al-Farabi membagi intelek ini dalam beberapa tingkatan. Bagian ini akan menjelaskan tingkatan-tingkatan intelek dan dua sarana keilmuan lain yang menjadi "dasar" bagi potensi intelek.

1. Indera Eksternal.

Menurut al-Farabi, pengetahuan manusia diperoleh lewat tiga daya yang dimiliki, yaitu daya indera (*al-quwwah al-h̲assah*), daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) dan daya pikir (*al-quwwah al-nâthiqah*), yang masing-masing disebut sebagai indera eksternal, indera internal dan intelek.[73] Tiga macam indera ini merupakan sarana utama dalam pencapaian keilmuan. Menurut Osman Bakar, pembagian tiga macam indera tersebut sesuai dengan struktur tritunggal dunia ragawi, jiwa dan ruhani, dalam alam kosmos.[74]

Indera eksternal (*al-h̲awâs al-zhâhirah*) terdiri atas lima unsur: penglihatan, penciuman, pendengaran, peraba, dan pengecap. Indera ini berkaitan dengan objek-objek material. Dibanding indera-indera yang lain, kemampuan indera ini adalah yang paling lemah dan terbatas. Ia hanya mampu mencetak (*tanthabi`*) gambaran objek tanpa sedikitpun mampu menangkap gambar itu sendiri. Al-Farabi mengibaratkannya sebagai cermin yang hanya memantulkan bayangan objek tanpa sedikit

72 Rahman, *Prophecy in Islam*. 35.
73 Abu Nashr Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985). 170.
74 Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998). 49.

pun dapat menangkap (*idrâk*) bayangannya apalagi menyimpannya. Indera eksternal lebih merupakan pintu masuk bagi objek-objek material kedalam indera sesungguhnya dari manusia.[75] Karena itu, al-Farabi menempatkan indera eksternal pada posisi yang paling rendah di antara indera-indera manusia. Beberapa tokoh muslim sesudahnya seperti seperti al-Ghazali (1058-1111 M) dan Ibn Arabi (1165-1240 M) juga menempatkan indera eksternal pada posisi yang paling rendah di antara indera-indera manusia. Hanya saja mereka berbeda istilah pada posisi puncaknya. Al-Farabi menyebut posisi puncak dari indera manusia dengan istilah intelek (*al-aql al-kully*) sedang al-Ghazali dan Ibn Arabi menyebut dengan istilah hati (*qalb*). Cara kerja intelek dan hati ini sama, yaitu sama-sama berdasarkan intuisi. Bagi kedua tokoh ini, rasio masih kalah valid dibanding kalbu.[76]

Berdasarkan kenyataan tersebut, menurut al-Farabi, indera eksternal tidak bersifat otonom dan tidak dapat bekerja sendiri tetapi berada dalam kekuasaan "akal sehat" atau *common senses* (*al-h̲âss al-musytarak*), yaitu potensi atau daya (*quwwat*) yang menerima setiap kesan dari kelima indera eksternal. Akal sehat ini mempunyai fungsi-fungsi sebagai berikut: (1) menerima gambaran-gambaran data yang dicerap oleh indera eksternal, seolah-olah akal sehat berperan sebagai penadah bagi indera eksternal, (2) sebagai "perasa" (*ih̲sâs*) lebih lanjut bagi indera-indera eksternal, karena indera eksternal tidak mempunyai kemampuan yang sempurna untuk "menangkap" objek-objek material, (3) sebagai pengumpul, pembanding dan pembeda di antara objek-objek yang masuk. Misalnya, akal sehat harus memilah suatu warna dari warna lainnya, suara yang satu dari suara-suara yang lain. Ia juga harus membedakan antara warna dengan suara, antara suara dengan bebauan, antara warna hitam dengan putih, dan seterusnya.[77]

---

75 Abu Nashr Farabi, "Fushûsh Al-Hikam," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890). 74.

76 Abu Hamid Ghazali, "Munqidz Min Al-Dlalâl," in *Majmu'ah Rasail* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996). 537; Muhammad Ibn Arabi, *Fushûsh Al-Hikam* (Beirut: Dar al-Kutub, n.d.). 38.

77 Abu Nashr Farabi, "Risâlah Fî Jawâb Masâil Suila `Anhâ," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden, 1890), 83–103.

Meski demikian, akal sehat tidak termasuk indera eksternal dan juga tidak termasuk indera internal yang akan dijelaskan di depan. Karena itu, akal sehat tidak ikut menyimpan data-data yang masuk dari indera eksternal. Fungsi menyimpan menjadi milik daya representasi (*al-quwwah al-mushawwirah*), salah satu dari lima macam indera internal. Al-Farabi menempatkan akal sehat pada posisi netral yang menduduki posisi di antara kedua jenis indera tersebut.[78] Tokoh pertama yang menempatkan akal sehat (*al-h̲âss al-musytarak*) sebagai bagian dari indera internal adalah Ibn Sina (980-1037 M). Dalam karyanya tentang jiwa, Ibn Sina menyebut akal sehat (*al-h̲iss al-musytarak*) sebagai salah satu dari indera internal (*al-h̲iss al-bâthin*). Indera yang lain adalah daya representasi (*al-quwwat al-mushawwirah*), daya imajinasi (al-*quwwat al-khiyâl*), daya estimasi (*al-quwwat al-wahmiyah*) dan daya memori (*al-quwwah al-h̲âfizhah*).[79]

2. Indera Internal

Indera internal (*al-h̲awâs al-bâthinah*) adalah bagian dari jiwa yang mempunyai kemampuan-kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh indera eksternal. Al-Farabi menyebut adanya lima unsur indera internal: (1) daya representasi (*al-quwwah al-mushawwirah*), (2) daya estimasi (*al-quwwah al-wahmiyah*), (3) daya memori (*al-quwwah al-h̲âfizhah*), (4) daya imajinasi rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*), (5) daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*).[80]

Daya representasi adalah kemampuan untuk menyimpan bentuk-bentuk suatu objek, meski objek-objek itu sendiri telah hilang dari jangkaun indera. Daya ini terletak pada otak di bagian depan. Ia mempunyai kekuatan abstraksi yang lebih sempurna dibanding indera eksternal, sehingga daya representasi tidak memerlukan hadirnya materi untuk menghadirkan bentuk. Meski demikian, bentuk-bentuk dalam daya representasi tidak bebas dari aksiden-aksiden materialnya. Bentuk-bentuk tersebut ditangkap sekaligus dengan ikatan materialnya, seperti ruang, waktu, kualitas dan kuantitas.

78 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 52.

79 Ali Ibn Sina, *Kitâb Al-Nafs (De Anima)*, ed. Fazlur Rahman (Oxford: Oxford University Press (OUP), 1970). 44.

80 Farabi, "Fushûsh Al-Hikam." 74.

Meski demikian, ada bentuk-bentuk lain yang tidak dapat ditangkap indera eksternal walaupun bentuk tersebut berkaitan dengan suatu objek inderawi, seperti soal baik dan buruk, senang dan benci, dari objek. Di sinilah bagian dan fungsi *wahm* bekerja. Menurut al-Farabi, wilayah kerja *wahm* berkaitan dengan entitas-entitas di luar jangkauan penginderaan, seperti soal baik dan buruk. *Wahm* mengabstraksikan entitas-entitas non-material dari materi, sehingga tingkat abstraksinya dikatakan lebih sempurna dibanding abstraksi daya representasi. Untuk memperjelas daya *wahm*, al-Farabi memberi contoh kasus domba dengan serigala. Ketika domba melihat serigala, yang ditangkap sang domba bukan sekedar bentuk fisik serigala melainkan juga kebencian terhadapnya. Kebencian terhadap serigala, sesuatu yang sifatnya di luar jangkauan panca indera, ditangkap melalui daya *wahm* domba.[81]

Daya ingat (*al-quwwah al-hâfizhah*) adalah kemampuan untuk menyimpan entitas-entitas non-material yang ditangkap *wahm*. Hubungan daya ingat dengan entitas-entitas non-material yang ditangkap *wahm* adalah sama seperti hubungan daya representasi dengan bentuk-bentuk objek terindera. Dalam *Risâlah fî Jawâb Masâil Suila `Anhâ,* al-Farabi membedakan antara daya ingat (*al-hifzh*) dengan pemahaman (*al-fahm*). Daya ingat berkaitan dengan kata-kata dan lebih bersifat partikular serta personal (*asykhash*), sedang pemahaman lebih mengarah pada makna-makna dan bersifat universal serta prinsipil (*qawânîn*). Karena itu, al-Farabi menganggap bahwa pemahaman lebih tinggi dibanding sekedar ingatan.[82]

Daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) adalah kemampuan kreatif untuk menyusun atau menggabungkan citra-citra baru dengan citra-citra lain yang tersimpan dalam daya representasi (*al-quwwah al-mushawwirah*), melalui proses kombinasi (*tarkîb*) maupun proses pemilahan (*tafshîl*). Maksudnya, daya imajinatif menggabungkan citra-citra tertentu dengan citra-citra lainnya atau memilahkan sebagian citra ketika harus memilih.[83] Ada dua model imajinasi dalam pandangan

81 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 52.

82 Farabi, "Risâlah Fî Jawâb Masâil Suila `Anhâ." 86.

83 Abu Nashr Farabi, *Al-Siyâsah Al-Madaniyah*, ed. Ali Bu Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, n.d.). 65.

al-Farabi, (1) kemampuan imajinasi dengan memanfaatkan citra-citra yang telah tercipta lewat bantuan *wahm;* (2) imajinasi yang justru dimanfaatkan dan dimunculkan oleh daya *wahm*. Model imajinasi yang pertama ada pada manusia dan disebut imajinasi rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*) sedang yang kedua pada binatang dan disebut imajinasi sensitif (*al-quwwah al-mutakhayyilah*). Meski demikian, dalam beberapa tulisannya, al-Farabi menggunakan istilah imajinasi (*mutakhayyilah*) untuk menunjuk pada daya imajinasi rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*) yang ada pada manusia.[84]

Imajinasi adalah bagian yang terpenting di antara indera-indera internal yang disebutkan di atas. Al-Farabi menempatkannya pada posisi tengah yang menghubungan antara indera eksternal dan intelek. Dalam *Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madînah,* al-Farabi bahkan menyebutkan secara tegas bahwa daya imajinasi merupakan salah satu dari sarana pencapaian pengetahuan, di samping daya nalar dan indera eksternal, juga dalam proses penerimaan wahyu dalam kenabian seperti yang akan dijelaskan di depan.

وعلم الشيئ قد يكون بالقوة الناطقة و قد يكون بالقوة المتخيّلة و قد يكون بالإحساس .... وإذا تشوّق تخيّل شيئ ما نيل ذلك من وجوه ، أحدها بفعل قوة المتخيّلة مثل تخيّل الشيئ الذى مرجى و توقع أو تخيّل شيئ مضى أو تمنّى شيئ ما تركبه القوة المتخيّلة ، والثانى بما يرد على القوة المتخيّلة من إحساس شيئ ما فتخيّل اليه من ذالك أمر ما أنه مخوف أو مأمون ، أو بما يرد عليهما من فعل القوة الناطقة .

> *"Pengetahuan tentang sesuatu (objek) kadang dengan kekuatan daya nalar, daya imajinasi atau dengan indera. …… munculnya objek dalam imajinasi ini lewat beberapa cara. Pertama, lewat kerja daya imajinasi, seperti membayangkan sesuatu yang diinginkan, sesuatu yang telah lewat, atau mengangankan sesuatu yang telah tersusun oleh daya khayal (imajinasi). Kedua, lewat data-data indera yang masuk kepada daya imajinasi, yang kemudian melahirkan rasa takut atau aman, atau sesuatu yang masuk dari kerja daya nalar".*[85]

84 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 172.
85 Farabi.

3. Intelek (*al-`aql al-kullî*)

Intelek adalah sarana ketiga dalam konsep pencapaian keilmuan al-Farabi. Intelek ini mempunyai dua kemampuan: praktis (*`amalî*) dan teoritis (*nazharî*). Kemampuan teoritis digunakan untuk memahami objek-objek intelektual (*al-ma`qûlât*), sedang kemampuan praktis dimanfaatkan untuk membedakan sedemikian rupa satu sama lainnya sehinga kita dapat menciptakan atau mengubahnya dari satu kondisi kepada kondisi yang lain. Kemampuan yang disebutkan kedua ini biasanya terjadi pada masalah-masalah keterampilan seperti pertukangan, pertanian atau pelayaran.[86]

Istilah "intelek" sendiri dalam bahasa Arab disebut dengan istilah akal (*al-`aql*). Namun, ia tidak sama dengan rasio yang juga terjemahan dari kata *`aql*. Untuk membedakannya, al-Farabi menggunakan dua istilah dalam masalah ini: *al-`aql al-juz'i* yang diterjemahkan dengan rasio, dan *al-`aql al-kullî* yang diterjemahkan sebagai intelek. Intelek berkaitan dengan proses pemahaman intuitif untuk mencapai kebenaran-kebenaran transenden dan bekerja berdasarkan pancaran (*faidl*) dari alam "atas", sehingga tidak mungkin salah. Pengetahuan yang dicapainya adalah benar dan pasti, tidak mungkin kebalikannya. Sementara itu, rasio berhubungan dengan pemikiran diskursif (*fikr*) dan bekerja berdasarkan data-data yang berasal dari indera-indera: eksternal maupun internal. Data jenis ini oleh al-Farabi tidak dianggap bebas dari kemungkinan salah dan meragukan. Boleh jadi data-data yang masuk adalah palsu atau salah karena kelemahan-kelemahan indera yang menangkapnya.[87] Al-Farabi membandingkan antara intelek dengan rasio seperti suatu benda dengan bayangannya. Intelek ibarat matahari yang bersinar dalam diri manusia, sedang rasio adalah pantulan matahari tersebut yang berada di atas dataran pikiran manusia.[88]

Selanjutnya, dalam *Risâlah fî Ma`âni al-Aql* (Risalah tentang Makna-Makna Intelek), al-Farabi menjelaskan istilah intelek dalam enam

86 Farabi, "Fushûsh Al-Hikam." 72.

87 Abu Nashr Farabi, "Maqâlah Fî Ma`âni Al-`Aql," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), 39–48.

88 Hossein Nasr, *Sufi Essays* (Albany: SUNY Press, 1972). 54.

pengertian. *Pertama*, intelek yang digunakan oleh masyarakat awam untuk menunjuk pada seseorang yang dianggap cerdas atau intelek (*aqil*). Dalam konteks ini, masyarakat menilai bahwa orang yang cerdas atau intelek adalah mereka yang mempunyai kemampuan untuk menilai sesuatu sebagai baik atau buruk, dan selanjutnya memilih untuk melakukan yang baik dan menjauhkan diri dari yang buruk. *Kedua*, intelek seperti yang dimaksudkan oleh kaum teolog (*ahl al-kalâm*) ketika membenarkan atau menolak pendapat tertentu. Intelek terkait dengan segala pendapat yang dapat dipahami akal atau tidak. Jelasnya, intelek adalah sesuatu yang masuk akal.[89] Davidson menyebut intelek model kedua ini sebagai "prinsip-prinsip pengetahuan" (*principles of science*) dan bukan kemampuan jiwa untuk memahami dan menangkap proposisi secara intuitif.[90]

Ketiga, intelek yang disebut Aristoteles (384-322 SM) dalam *Kitâb al-Burhân* (*Analytica Posterior*) sebagai *habitus* (*malakah*). Intelek ini mengantarkan manusia untuk mengetahuai prinsip-prinsip pembuktian (*demonstration*) secara intuitif. Dalam *Maqâlah fî Ma`ânî al-`Aql*, al-Farabi menulis sebagai berikut:

فأنه أنما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدّمات الكلّية الصدقة الضرورية لا عن قياس أصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع او من صباء ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت فأن هذه القوّة جزؤما من النفس يحصل لها المعرفة الاولى لابفكرولا بتأمّل أصلا واليقين بالمقدّمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها وتلك المقدّمات هي مبادى العلوم النظرية .

> *"Intelek ini adalah potensi jiwa yang dengannya manusia bisa mencapai keyakinan lewat premis-premis universal yang benar dan pasti, bukan dari analogi atau penalaran. Ia adalah pemahaman secara a priori tanpa diketahui dari mana dan bagaimana. Potensi tersebut merupakan pemahaman awal yang sama sekali tanpa pemikiran dan angan-angan, sedang premis-premis itu sendiri merupakan pondasi ilmu-ilmu penalaran".*[91]

89 Farabi, "Maqâlah Fî Ma`âni Al-`Aql."

90 Herbert A. Davidson, *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect* (Oxford: Oxford University Press (OUP), 1992). 68.

91 Farabi, "Maqâlah Fî Ma`âni Al-`Aql."

Keempat, intelek yang diungkap Aristoteles (384-322 SM) dalam *Kitâb al-Akhlâq* (*Nichomachean Ethic*) sebagai "intelek praktis hasil pergumulan panjang manusia yang memberinya kesadaran tentang tindakan yang patut dipilih atau dihindari.[92] Dalam klasifikasi di atas, intelek jenis ini masuk kategori daya pikir praktis. Aristoteles (384-322 SM) sendiri menyebutnya dengan istilah *phronesis* (kebijaksanaan praktis). *Phronesis* atau kebijaksanaan praktis adalah kemampuan bertindak berdasarkan pertimbangan baik buruk ketika menghadapi pilihan-pilihan. Orang yang mempunyai *phronesis* akan mengerti bagaimana harus bertindak secara tepat. Kebijaksanaan praktis ini, menurut Aristoteles (384-322 SM), tidak dapat diajarkan tetapi bisa di kembangkan atau dilatih dengan cara dibiasakan. Phronesis tumbuh dan berkembang dari pengalaman dan kebiasaan etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis, semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat: sama seperti orang yang semakin melatih jiwanya akan semakin peka perasaannya.[93]

Kelima, intelek yang dibahas Aristoteles (384-322 SM) dalam *Kitâb al-Nafs* (*De Anima*), yang mencakup empat bagian.

1. Intelek potensial (*al-`aql bi al-quwwah*), adalah jiwa atau unsur yang mempunyai kekuatan untuk mengabstraksi dan mencerap esensi-esensi wujud. Ia hampir seperti materi di mana wujud-wujud dapat dilukiskan di atasnya secara tepat, atau seperti lilin yang di atasnya dapat diukirkan sebuah tulisan. Ukiran atau lukisan tersebut tidak lain adalah pemahaman atau persepsi.
2. Intelek aktual (*al-`aql bi al-fi`l*), adalah intelek yang bertindak untuk mencerap essensi-essensi wujud yang ada dalam intelek potensial sekaligus tempat bersemayamnya bentuk-bentuk pemahaman atau persepsi hasil dari abstraksi tersebut. Menurut al-Farabi, intelek aktual memahami setiap pengetahuan dengan menerima bentuk-bentuknya yang berupa pengetahuan murni hasil abstraksi dari materi. Lebih jauh, intelek aktual dapat mengetahui dirinya sendiri

92 Farabi.
93 Aristotle, *The Ethic of Aristotle*, ed. JAK Thomson (London: Pinguin Book, 1961). 181.

karena ia merupakan intelek sekaligus pengetahuan itu sendiri. Al-Farabi menulis sebagai berikut,

فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن الموادّ صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادّها معقولات بالقوّة فهي اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بان حصلت صورا لتلك الذات وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيئ واحد بعينه .

"Ketika objek-objek intelek (ma`qûlât) berabstraksi menjadi bentuk-bentuk tersendiri yang bebas dari materi, maka ia menjadi objek-objek aktual, di mana sebelumnya disebut sebagai objek-objek potensial. Ketika sesuatu menjadi objek aktual maka tampil juga sekaligus bentuk dari dzat itu yang disebut intelek aktual dimana intelek actual inilah yang menyebabkan sebuah objek intelek menjadi aktual. Dengan demikian, objek aktual dan intelek aktual adalah satu adanya".[94]

3. Intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*), merupakan proses lebih lanjut dari kerja intelek aktual. Menurut al-Farabi, ketika intelek potensial telah mengabstraksi menjadi bentuk-bentuk pengetahuan aktual yang mandiri bebas dari materi, maka pada tahap berikutnya ia akan berpikir tentang dirinya sendiri. Kemampuan untuk berpikir tentang dirinya inilah yang disebut "intelek perolehan". Karena itu, Intelek perolehan ini lebih tinggi kedudukannya dibanding intelek aktual, karena objeknya adalah bentuk-bentuk murni yang bebas dari materi dan dilakukan tanpa bantuan daya indera. Dengan demikian, intelek perolehan adalah "bentuk lebih lanjut" dari intelek aktual, yaitu ketika intelek aktual telah mampu memposisikan dirinya menjadi pengetahuan (*self-integeble*) dan dapat melakukan proses pemahaman tanpa bantuan kekuatan lain (*self-intellevtive*). Al-Farabi menulis,

فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صارالعقل الذى كنا نقوله اولا انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد .

"Ketika intelek actual pada tahap berikutnya mampu berpikir tentang eksistensi-eksistensi yang menjadi objeknya, yaitu objek-objek aktual yang bebas dari materi, maka intelek intelek actual ini sekarang berubah menjadi intelek perolehan (al-`aql al-mustafâd)".[95]

94 Farabi, "Maqâlah Fî Ma`âni Al-`Aql."
95 Farabi.

4. Intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*), adalah intelek terpisah dan yang tertinggi dari semua intelegensi. Intelek ini merupakan perantara adi-kodrati (*super mundane agency*) yang memberdayakan intelek manusia agar dapat mengaktualkan pemahamannya. Dalam hubungannya dengan intelek potensial, al-Farabi menganalogkan intelek aktif ini dengan matahari pada mata dalam kegelapan. Mata hanyalah penglihatan potensial selama dalam kegelapan. Mataharilah selama dia memberikan penyinaran pada mata yang menyebabkan mata menjadi sebuah penglihatan yang aktual, sehingga objek-objek yang berpotensi untuk dilihat mata menjadi benar-benar tampak. Seterusnya, cahaya matahari memungkinkan mata melihat bukan hanya objek-objek penglihatan belaka tetapi juga cahaya itu sendiri dan juga matahari yang merupakan sumber cahaya tersebut. Dengan cara yang kurang lebih sama, "cahaya" intelek aktif menyebabkan intelek potensial menjadi intelek aktual, menangkap "cahaya" sekaligus memahami intelek aktif itu sendiri.[96] Dalam *Mabâdi'*, al-Farabi menulis sebagai berikut:

وتصير المعقولات التى بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل ، وهي تحتاج إلى شيئ أخرينقلها من القوة إلى أن تصيرها بالفعل . والفاعل الذى ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادّة ، فإن ذالك العقل يعطى العقل الهيولانى الذى هو بالقوة عقل شيئا ما بمنزلة الضوء الذى يعطيه الشمش من البصرلأن منزلته من العقل الهيولانى منزلة الشمش من البصر فإن البصرهو قوة وهيئة ما فى مادّة وهو من قيل أن يبصر فهو بصر بالقوة والألوان من قيل أن تُبصَر مبصرة مرئية بالقوة وليس فى جوهرالقوة الباصرة التى فى العين كفاية فى أن تصير بصرا بالفعل ولا فى جواهرالألوان كفاية فى أن تصيرمبصرة مرئية بالفعل ، فإن الشمش يعطى البصرضوءا تصله به وتعطى الألوان ضوء اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذى استفاده من الشمش مبصِرا بالفعل وبصرا بالفعل فتصيرالألوان بذالك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة .....

وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى يشبه فعل الشمش فى البصر فلذالك

96 Farabi.

سمّى العقل الفعّال ومرتبته فى الأشياء المفارقة التى ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة و يسمّى العقل الهيولانى العقل المنفعل . فإذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعّال ذالك الشيئ الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصرحصلت حينئذ عن المحسوسات التى هي محفوظة فى القوة المتخيّلة معقولات فى القوة الناطقة .

> *"Objek-objek rasional (ma`qûlât) yang bersifat potensial dapat berubah menjadi aktual ketika dia menjadi objek-objek aktual. Perubahan ini membutuhkan sesuatu yang lain yang mampu merubahnya dari potensial menjadi aktual. Pelaku yang merubah dari potensial menjadi aktual tersebut adalah sesuatu yang substansinya senantiasa aktual dan bebas dari materi. Apa yang diberikan Intelek ini terhadap intelek potensial adalah ibarat cahaya yang diberikan matahari terhadap mata. Mata adalah penglihatan potensial dan selamanya potensial sebelum dapat melihat. Begitu juga warna-warna adalah objek-objek potensial sebelum dapat dilihat. Potensil melihat yang ada pada mata tidak mampu menjadi aktual dengan sendirinya. Begitu juga, warna-warna tidak mampu menjadi objek-objek yang aktual. Mataharilah yang memberikan cahaya kepada mata sehingga dapat melihat dan memberikan kepada warna-warna sehingga dapat dilihat secara aktual yang sebelumnya bersifat potensial. …*
>
> *Tata kerja intelek terpisah terhadap intelek potensial adalah menyerupai tata kerja matahari terhadap penglihatan. Intelek terpisah ini disebut Intelek Aktif dan di antara wujud-wujud terpisah di bawah Sebab Pertama dia berada di tingkat kesepuluh. Intelek hayula sendiri–yang bersifat potensial – disebut Intelek yang diaktualkan. Jika intelek aktif telah memberikan sesuatu terhadap daya nalar yang posisinya sama seperti cahaya pada mata penglihatan, maka objek-objek inderawi yang tersimpan dalam daya imajinasi berubah menjadi objek-objek daya nalar".*[97]

Al-Farabi mengidentifikasi intelek aktif dengan "ruh suci" (*rû<u>h</u> al-quds*) atau Jibril, malaikat pembawa wahyu. Intelek aktif adalah "gudang" sempurna bentuk-bentuk pengetahuan. Dia berfungsi sebagai model kesempurnaan intelektual. Manusia dapat mencapai tingkat wujud tertinggi yang dimungkinkan baginya ketika dalam dirinya mewujud sosok manusia hakiki (*al-insân `alâ al-<u>h</u>aqîqah*), yaitu ketika intelek manusia dapat bersatu dan menyerupai intelek aktif.[98]

---

97 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 198-202

98 Abu Nashr Farabi, "Uyun Al-Masail," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Heinrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), 56–65.

Keenam, intelek yang disebut Aristoteles (384-322 SM) dalam *Kitâb Mâ Ba`d al-Thabî`ah* (Metafisika) sebagai intelek yang berpikir dan berswacita mengenai dirinya sendiri. Dalam teologi Islam, inilah yang disebut Tuhan, Allah *Subhanahu wa Ta'ala*. Menurut al-Farabi, intelek ini sepenuhnya bebas dari segala kenistaan dan ketidaksempurnaan. Tidak ada intelek yang tidak berasal dari-Nya, tidak terkecuali intelek aktif yang mampu mengaktualkan pemahaman manusia.[99]

Menurut al-Farabi, intelek perolehan merupakan puncak dari kemampuan intelektual manusia sekaligus merupakan garis pembatas antara alam material dan intelegensi. Ia adalah wujud spiritual murni yang tidak butuh raga bagi kehidupannya, juga tidak butuh kekuatan fisik untuk aktivitas berpikirnya. Intelek ini mirip dengan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Perbedaan keduanya terletak pada kenyataan, (1) intelek aktif adalah mutlak intelek terpisah sekaligus merupakan gudang kesempurnaan dari bentuk-bentuk pengetahuan, sedang intelek perolehan adalah wujud yang lahir dari "kerja" lebih lanjut dari intelek aktual; (2) kandungan intelek aktif senantiasa tidak pernah berhenti mengaktualkan diri sedang kandungan intelek perolehan hanya menunjukkan tahap perolehan aktualitas lewat intelek potensial.[100]

Menurut al-Farabi, tiga bentuk sarana pencapaian pengetahuan di atas, yaitu indera eksternal, indera internal dan intelek, adalah saling berkaitan dan bersifat hierarkhis. Sarana yang berkemampuan terbatas dan lemah menjadi pendahulu sekaligus penyokong bagi sarana di atasnya yang lebih kuat. Indera eksternal menjadi pelayan bagi indera internal, dan indera internal sendiri menjadi pelayan bagi kebutuhan-kebutuhan intelek. Begitu pula yang terjadi pada intelek. Mula-mula dia hanya berupa intelek potensial kemudian naik menjadi intelek aktual dan akhirnya intelek perolehan. Intelek yang disebut terakhir ini, yang merupakan tingkat tertinggi yang dapat dicapai oleh nalar manusia, naik lagi ke tingkat komuni, ekstase dan inspirasi. Karena itu, pengetahuan yang dihasilkan juga berjenjang. Pertama-tama dia hanya berupa pengetahuan potensial yang wujud dalam materi dan

99 Farabi, "Maqâlah Fî Ma`âni Al-`Aql."
100 Farabi.

kemudian menjadi pengetahuan aktual setelah terabstraksi dari materi. Pengetahuan yang tertinggi adalah bentuk-bentuk abstrak yang tidak pernah ada dalam materi.[101]

Seorang nabi maupun filosof, menurut al-Farabi, keduanya sama-sama menggunakan sarana intelek sebagaimana dijelaskan di atas untuk bisa mendapatkan pengetahuan dari Intelek Aktif. Bedanya, seperti telah dijelaskan pada sub-bab sebelumnya, terletak pada kualitas psikologis antara nabi dan filosof, juga pada sifat pengetahuan yang diperoleh oleh masing-masing Nabi dan filosof. Jelasnya, sarana yang digunakan oleh nabi dan filosof untuk mendapatkan pengetahuan adalah tidak berbeda dan ini dapat mengintegrasikan antara agama dan filsafat.

E. Bertemu dalam Tujuan Akhir.

Integrasi agama dan sains al-Farabi juga dikaitkan dengan tujuan akhir manusia. Dalam filsafat moral, tindakan al-Farabi yang mengukur sesuatu dengan mengkaitkan dengan tujuan akhir disebut dengan istilah teleologis. Teleologis adalah sebuah konsep di mana baik dan buruknya tindakan moral didasarkan atas tujuan yang ingin diraih. Apa yang dimaksud baik adalah tindakan yang mempunyai tujuan-tujuan baik, sedang keburukan adalah tindakan-tindakan yang mempunyai tujuan tidak baik, meski secara meterail mungkin baik. Lawan dari teori ini adalah apa yang disebut sebagai deontologis, yaitu sebuah konsep moral di mana kebaikan dan kejahatan didasarkan atas nilai dan hakikat tindakan itu sendiri. Misalnya, dusta adalah jahat menurut etika, tidak peduli baik atau buruknya akibat atau tujuannya.[102]

Menurut al-Farabi, tujuan akhir manusia adalah mencapai kebahagiaan tertinggi (*al-sa`âdat al-quswâ*). Kebahagiaan tertinggi ini dapat dicapai lewat beberapa tahapan. *Pertama*, dengan cara menjaga kesehatan jiwa. Jiwa yang sehat adalah jiwa yang senantiasa giat melakukan perbuatan-perbuatan baik, mulia dan adil; jiwa yang tidak

---

101 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 206.

102 Frans Magnis Suseno, *13 Model Pendekatan Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1997). 151.

sehat atau jiwa sakit adalah jiwa yang senantiasa melakukan tindakan-tindakan jahat dan keji.[103] Karena itu, agar jiwa senantiasa sehat, seseorang harus senantiasa berusaha mengaktualisasikan nilai-nilai positif dirinya dalam kehidupan dengan cara berbuat kebajikan. Kebaikan-kebaikan ini sendiri yang merupakan syarat tergapainya kebahagiaan dibagi dalam dua bagian, yaitu kebajikan teoritis dan kebajikan praktis. Kebajikan teoritis sendiri terbagi dalam tiga bagian; (1) keutamaan intelek teoritis, (2) pengetahuan (*al-`ilm*) dan (3) kebijaksanaan (*al-ḫikmah*). Keutamaan intelek teoritis adalah pengetahuan-pengetahuan primer yang bisa digunakan untuk mendapatkan pengetahuan teoritis lain secara menyakinkan, pengetahuan adalah ilmu-ilmu yang menyakinkan tentang eksistensi objek-objek yang diperoleh melalui metode demonstratif yang didasarkan atas pengetahuan primer di atas, sedang kebijaksanaan adalah pengetahuan tentang Yang Maha Esa dalam hubungannya dengan selain-Nya yang banyak dan beragam.

Adapun kebajikan praktis adalah pertimbangan-pertimbangan yang bisa atau memungkinkan bagi seseorang untuk memberikan keputusan tentang sesuatu secara umum atas dasar pengalaman dan pengamatan pribadi. Keutamaan intelek praktis ini meningkat seiring dengan semakin banyaknya pengalaman yang bersangkutan dalam berbagai situasi kehidupan.[104]

Dalam hubungannya antara kebajikan teoritis da kebajikan praktis di atas, menurut al-Farabi, kebajikan-kebajikan teoritis menduduki peringkat yang lebih unggul dibanding kebajikan praktis, dan intelek praktis hadir untuk melayani intelek teoritis. Alasannya, kesempurnaan akhir manusia adalah kesempurnaan intelek teoritis yang membuahkan berbagai macam hasil, yaitu kebijaksanaan, kebaikan mutlak, dan kebahagiaan hakiki. Intelek teoritislah yang bisa menetapkan tujuan-tujuan dekat dan tujuan akhir bagi manusia yang berupa kebaikan dan kebahagiaan hakiki. Intelek praktis tidak mampu berbuat demikian. Daya pertimbangan yang dimilikinya hanya bisa menetapkan hal-hal

---

103 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 204.

104 Abu Nashr Farabi, *Fushûl Al-Madanî (Aphorisms of the Statesman)*, ed. DM Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press (CUP), 1961). 42.

yang dianggap bermanfaat atau berguna bagi pencapaian suatu tujuan, tidak peduli apakah tujuan tersebut benar-benar merupakan kebajikan yang sesungguhnya, hanya dipercaya sebagai kebajikan atau justru malah sebuah kejahatan.[105]

Selanjutnya, untuk mencapai kebahagiaan, pelaksanaan aktivitas kebajikan baik teortis maupun praktis harus dilakukan secara kontinyu (*istiqamah*) dengan didasarkan atas niat yang mulia, tidak sembarang niat dan tidak sembarang pelaksanaan. Dalam *Mabâdi'*, al-Farabi menulis sebagai berikut,

وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية بعضها أفعال فكرية و بعضها أفعال بدنية وليست بأيّ أفعال اتفقت بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة ؛ وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة والسعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولافى وقت من الأوقات لينال بها شيئ أخرٌ وليس وراءها شيئ أخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها والأفعال الإرادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الأفعال الجميلة والهيئات والملكات التى عنها تصدر هذه الأفعال هى الفضائل وهذه هى خيرات لا لأجل ذواتها بل إنما هى خيرات لأجل السعادة والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور وهى الأفعال القبيحة والهيئات والملكات التى عنها تكون هذه الأفعال هى النقائص والرذائل والخمائس .

> *"Kebahagiaan dapat dicapai dengan tindakan-tindakan yang direncanakan, baik pemikiran ataupun perilaku fisik. Tidak dengan sembarang tindakan melainkan dengan tindakan-tindakan yang terukur dan kebiasaan-kebiasaan yang terukur pula. Hal ini disebabkan bahwa ada tindakan-tindakan yang justru melawan kebahagiaan. Kebagaiaan adalah kebaikan yang sengaja dicari untuk itu, bukan sembarang dicari, atau didapatkan bersama dengan sesuatu yang lain pada waktu-waktu tertentu, juga bukan sesuatu yang diikuti oleh yang lain yang memungkinkan manusia mendapatkan yang lebih besar. Tindakan-tindakan yang direncanakan yang menyampaikan kepada kebahagiaan adalah tindakan-tindakan, keadaan dan kebiasaan-kebiasaan baik yang melahirkan keutamaan. Ia adalah kebaikan-kebaikan yang dilakukan bukan untuk dirinya sendiri melainkan kebaikan yang sengaja diarahkan untuk kebahagiaan. Adapun tindakan yang melawan kebahagiaan adalah segala tindakan jahat, yaitu tindakan-tindakan jelek dan segala keadaan serta kebiasaan yang bersifat negatif, rendah dan tipu daya".*[106]

105 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 230.
106 Farabi. 206.

Konsep kebahagiaan al-Farabi tersebut mirip dengan konsep kebahagiaan Aristoteles (384-322 SM). Menurut Aristoteles, kebahagiaan terletak pada kemampuan manusia untuk mengembangkan potensi-potensi positif dirinya agar mampu menangkap Idea Yang Tertinggi.[107] Pada era sekarang, konsep ini juga disampaikan oleh Erich Frome (1900-1980 M), seorang filosof dan ahli psikologi sosiol asal Jerman. Menurutnya, kebahagiaan tidak terletak pada apa yang dimiliki (*having*) tetapi pada kemampuannya untuk melakukan aktualisasi diri (*being*). Yakni, kemampuan menyatakan dan menjadikan potensi-potensi yang dimiliki menjadi nyata.[108]

Meski demikian, aktivitas menuju kebahagiaan tersebut tidak bisa dilakukan sembarangan. Aktivitas yang mengarah kepada kebahagiaan harus dijalankan menurut asas "keutamaan". Hanya aktivitas yang disertai keutamaan yang dapat membuat manusia bahagia. Di samping itu, aktivitas tersebut harus dilakukan secara konstan dalam jangka waktu yang panjang (*istiqâmah*), bukan hanya satu dua kali. Aristoteles (384-322 SM) melukiskan keutamaan moral ini sebagai suatu sikap watak yang memungkinkan manusia untuk memilih antara dua kutub ekstrem yang berlawanan. Sebagai contoh, dalam belanja, pengeluaran terlalu banyak disebut boros terlalu hemat disebut kikir; keutamaan mengambil jalan tengah di antara keduanya, tidak boros dan tidak kikir yang disebut "murah hati".

Hanya saja, perlu dicatat bahwa menurut Aristoteles (384-322 SM), keutamaan tersebut baru bisa menjelma sebagai keutamaan moral yang sesungguhnya setelah yang bersangkutan mempunyai sikap tetap dalam menempuh jalan tengah tersebut, bukan sekedar terjadi dalam beberapa kasus. Juga, bahwa dalam jalan tengah tidak dapat ditentukan dengan cara yang sama untuk semua orang. Artinya, apa yang dimaksud jalan tengah ini sangat subjektif. Karena itu, dalam pandangan Aristoteles (384-322 SM), keutamaan bukan persoalan teori tetapi praktik. Seorang sarjana yang mengerti teori moral belum tentu bisa berlaku sesuai dengan keutamaan moral, tetapi orang yang

107 Aristotle, *The Ethic of Aristotle*. 187.
108 Suseno, *13 Model Pendekatan Etika*. 42.

mempunyai kebijaksanaan praktis (*phronesis*) mampu menentukan masalah ini berdasarkan pertimbangan konkrit.

Phronesis adalah kemampuan bertindak tepat berdasarkan pertimbangan baik dan buruk ketika menghadapi pilihan-pilihan. Orang yang mempunyai phronesis akan mengerti bagaimana harus bertindak secara tepat. Kebijaksanaan praktis (*phronesis*) sendiri, menurut Aristoteles (384-322 SM), tidak bisa diajarkan tetapi bisa dikembangkan atau dilatih dengan cara dibiasakan. Phronesis tumbuh dan berkembang dari pengalaman dan kebiasaan bertindak etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis, semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat; sama seperti orang yang semakin melatih jiwanya akan semakin peka perasaanya.[109]

Kedua, berusaha membebaskan jiwa dari ikatan duniawi, ikatan alam materi, sehingga menjadi jiwa yang merdeka, masuk alam keabadian yang bebas dari materi. Menurut al-Farabi, proses menggapai kebahagian tidak cukup hanya dengan menjaga kesehatan jiwa lewat cara istiqamah melakukan kebaikan-kebajikan dan niat utama. Seterusnya harus meningkat dengan melepaskan jiwa dari ikatan-ikatan materi, sehingga jiwa menjadi jernih dan merdeka. Dalam *Mabadi* al-Farabi menulis sebagai berikut,

وحصول المعقولات الاوال للإنسان هواستكماله الأوال وهذه المعقولات إنّما جعلت له ليستعملها فى أن يصير إلى استكماله الأخير وذلك هو السعادة وهى أن تصيرنفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام و فى جملة الجواهر المفارق للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا الا أنّ رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال .

> *"Pencapaian pengetahuan terhadap objek-objek rasional ini adalah tingkat pertama. Karena itu, dari pengetahuan terhadap objek-objek rasional ini harus meningkat pada tahapan lebih sempurna dari kebahagian. Yaitu, ketika jiwa manusia menjadi wujud yang sempurna, tidak butuh materi, bebas dari ikatan benda-benda, dan substansinya terpisah dari alam materi. Ketika mampu terus dalam kondisi seperti itu, maka dia berada pada tingkat di bawah Intelek aktif".*[110]

109 Aristotle, *The Ethic of Aristotle*. 181.

110 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 204.

Ketiga, dari proses mencapai kebahagiaan adalah mengenal Sang Pencipta, memahami sifat-sifat-Nya, kemudian berusaha untuk meniru dan mengejawentahkan sifat-sifat tersebut dalam perilaku kehidupannya. Menurut al-Farabi, kerja filsafat bukan hanya untuk memahami kebenaran realitas atau kebenaran sebagai kebenaran melainkan lebih dari itu adalah mengenal Sang Pencipta realitas, bahwa Dia adalah Yang Esa, mengenal sifat-sifat keagungan-Nya dan kemudian sang filosof berusaha untuk meniru dan mengaplikasikan dalam kehidupannya. Al-Farabi menulis sebagai berikut,

واما الغاية التي يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وانه واحد غير متحرك وانه العلة الفاعلة لجميع الاشياء وانه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله واما الاعمال التي يعملها الفيلسوف فهى التشبه بالخالق بمقدارطاقة الانسان

> *"Tujuan puncak dari belajar filsafat adalah mengenal Sang Pencipta, bahwa Dia adalah Yang Esa, yang tidak digerakkan oleh lainnya, bahkan Dialah Penyebab bagi segala sesuatu, dan Dialah yang mengatur semesta dengan sifat kemurahan, kebijakan dan keadilan-Nya. Perilaku yang harus diterapkan oleh seorang filosof adalah meniru sifat-sifat keagungan Sang Pencipta sesuai dengan kemampuan manusia".*[111]

Meski demikian, tahap mampu mengenal Allah dan meniru sifat-sifat keagungan-Nya, bagi al-Farabi, ternyata belum cukup untuk menggapai bahagia. Al-Farabi masih memberi tambahan satu lagi, yaitu bahwa seorang filosof atau akademisi harus mampu membimbing masyarakat untuk juga mencapai kebahagiaan. Menurutnya, seorang filosof atau akademisi tidak mencari pengetahuan untuk kepentingan dan kepuasan inteleknya sendiri melainkan juga untuk kemaslahatan masyarakat. Karena itu, dia harus dapat menjelaskan dan membimbing masyarakat untuk mencapai kebahagiaan juga. Dalam Mabadi al-Farabi menulis sebagai berikut,

ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التى بها يبلغ السعادة .....

111 Abu Nashr Farabi, "Fî Mâ Yanbaghî 'An Yuqaddam Qabl Ta`allum Al-Falsafah," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), 49–55.

ومعنى عبارته أنه أن تكون له قدرة على تصوير معلوماته وتوضيحها للناس على أكمل وجه و قدرة على الإرشاد إلى السبل و الأعمال المؤدية إلى السعادة

"Kemudian, dengan segala kemampuan orasinya (juga tulisannya), seorang filosof harus mampu menjelaskan secara gamblang ide-ide besarnya, mampu menunjukkan segala hal yang menuju kepada kebahagiaan, juga tindakan-tindakan yang dapat menyampaikan kepada kebahagiaan…

Artinya, seorang filosof harus dapat menggambarkan gagasannya dan menjelaskannya secara sempurna kepada masyarakat, mampu menunjukkan pada metode-metode dan tindakan-tindakan yang dapat menyampaikan mereka kepada kebahagiaan".[112]

Menurut Muhsin Mahdi (1926-2007 M), ketentuan al-Farabi bahwa seorang filosof atau akademisi harus mampu membimbing masyarakat di atas didasarkan atas dua hal.[113] *Pertama*, didasarkan atas hubungan antara wahyu dan objek rasional. Dalam pandangan al-Farabi, jika wahyu dan kenabian dianggap sebagai penghubung antara alam ide dengan realitas, maka wahyu harus dipahami tidak sekedar sebagai jenis pengetahuan yang bisa dicapai oleh rasio atau jenis pengetahuan yang lebih tinggi dibanding pengetahuan rasional. Lebih dari itu, wahyu harus dipahami sebagai pengetahuan khusus yang memiliki syarat-syarat yang diperlukan untuk dapat diaplikasikan sehingga ajaran wahyu dapat dilaksanakan dalam kehidupan manusia. Dengan kenyataan seperti itu, manusia dapat memahami keluarbiasaan hukum Tuhan, cara komunikasinya, kekonkretannya dan perhatiannya terhadap berbagai jenis pendapat dan aksi.

Kedua, ketidakpuasannya terhadap pendekatan yang digunakan oleh para filosof Muslim periode awal dan pendahulu Neo-Platonik mereka pada masa Hellenistik. Pendekatan tersebut dipusatkan pada keselamatan individu sebagai lawan keselamatan masyarakat, pada kebajikan pribadi sebagai lawan kebajikan umum, dan hanya itu yang dianggap akan membawa keselamatan dan kebajikan orang per-orang. Itu semua tidak sesuai dengan pandangan al-Farabi. Menurutnya, filosof yang hanya memperhatikan dirinya sendiri atau mengutamakan

112 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 246.

113 Muhsin Mahdi, "Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy," in *An Antology of Islamic Studies*, ed. Issa J. Boullata (Montreal: McGill, 1992).

keselamatan pribadinya adalah jenis manusia yang tidak peduli terhadap masalah masyarakat kebanyakan. Ia mungkin genius, pemikir kuat dan mengerti banyak persoalan, tetapi tidak memahami posisinya dalam masyarakat dan kemungkinan menyumbangkan pikirannya pada mereka.

Bagi al-Farabi, kehidupan masyarakat adalah sesuatu yang sangat penting dan tidak bisa diabaikan, sebab ia sangat menentukan kehidupan setiap individu, termasuk sang filosof sendiri. Keinginan untuk hidup dalam masyarakat yang mulia, sopan, terhormat, manusiawi dan keinginan untuk menyumbangkan pikiran bagi peningkatan kualitas kehidupan mereka bukanlah keinginan yang tidak lazim atau tidak wajar. Sebaliknya, keinginan tersebut adalah ekspresi dari perhatian pada kemanusiaan, semangat kecintaan pada sesama dan kesenangan untuk hidup dalam masyarakat yang baik. Itu semua adalah harapan warga negara yang baik. Menindaklanjuti pemikiran Plato (424-348 SM), al-Farabi menegaskan bahwa seorang filosof mempunyai tugas ke arah itu, yaitu bahwa dia harus menjadi agen pembaharu (*agent of change*) yang menuntun dan membawa masyarakatnya kepada kondisi ideal yang diidamkan.[114] Dalam kerangka inilah al-Farabi kemudian menelorkan gagasannya tentang filsafat politik, yaitu filsafat yang dikaitkan dengan perubahan dan transformasi social kearah yang lebih baik, mencapai kebahagiaan.

Karena itu, apa yang dipikirkan rasio bukan sesuatu yang lepas dari realitas melainkan justru harus direalisasikan dalam kenyataan. Mengikuti klasifikasi ilmu yang dibuat al-Farabi, berangkat dari fisika, matematika dan berpuncak pada metafisika; metafisika bukan sekedar berkedudukan sebagai mahkota ilmu tetapi harus mampu menjadi pengantar ke filsafat politik. Filsafat politik dalam pandangan al-Farabi adalah ilmu yang mempelajari tentang segala sesuatu yang terkait dengan upaya pemeliharaan, reformasi dan realisasi pengetahuan teoritis dalam kehidupan kongkret manusia, bagaimana mereka mencapai kebahagiaan dalam kehidupan sekarang maupun di

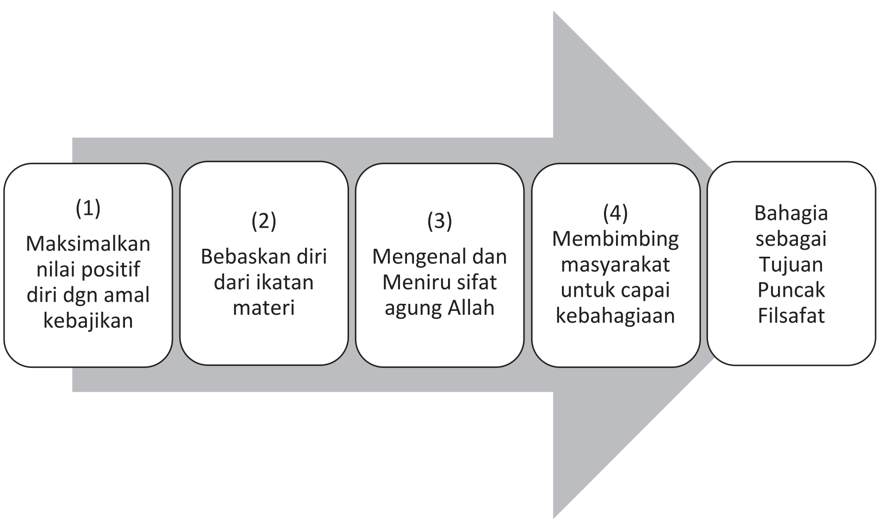
---

114 Deborah L. Black, "Al-Farabi," in *History of Islamic Philosophy*, ed. Hossein and Oliver Leaman Nasr (London: Routledge, 1996). 183.

kehidupan kelak. [115]

Ajaran al-Farabi bahwa tujuan puncak filsafat untuk meraih kebahagiaan dimana kebahagiaan yang dimaksud hanya dapat diraih dengan mengenal Sang Pencipta dan berusaha meniru sifat-sifat keagungan-Nya, adalah sama dengan tujuan dalam agama. Ajaran agama yang diturunkan kepada manusia pada dasarnya adalah bertujuan untuk membimbing manusia agar dapat meraih kebahagiaan hidup di dunia maupun di akherat. Dalam Islam, pemikiran al-Farabi ini mirip dengan ajaran tasawuf bahwa kebahagiaan hanya dapat dicapai dengan mengenal Sang Maha Kuasa, memahami sifat-sifat keagungan-Nya dan mengejawentahkan sifat-sifat-Nya dalam kehidupan.

Bagan 5
Tujuan Belajar Filsafat dan Cara Menggapainya



115 Abu Nashr Farabi, *Ihsha Al-Ulum*, ed. Ali Bumulham (Cairo: Dar al-Hilal, 1996). 123.

BAB III

INTEGRASI MODEL IBN RUSYD

Bagian ini menjelaskan beberapa hal, yaitu biografi dan kontribusi keilmuan Ibn Rusyd, konsepnya tentang ilmu, kesatuan asal usul agama dan filsafat, join metode agama dan filsafat, dan wahyu memerintahkan untuk berpikir logis.

A. Biografi dan Pengaruhnya di Eropa.

Ibn Rusyd atau *Averroes* dalam bahasa Latin, nama lengkapnya adalah Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, lahir di kota Kordoba, Andalus, tahun 1126 M. Dia lahir dan besar dalam lingkungan keluarga yang mempunyai tradisi intelektual bagus. Ayahnya seorang hakim (*qâdlî*) sedang kakeknya dari jalur ayah adalah hakim agung (*qâdli al-qudlât*) di Kordoba.[1] Ibn Rusyd sendiri dikenal sebagai orang yang mempunyai minat besar pada keilmuan. Abdullah ibn Abbar (1199-1260 M) menceritakan bahwa Ibn Rusyd tidak pernah absen dari kegiatan penelitian dan membaca sejak dewasa, kecuali pada malam ayahnya meninggal dan malam pertama perkawinannya.[2] Meski demikian, tidak ada data yang rinci tentang masa kehidupan awal dan belajarnya. Akan tetapi, melihat posisi keluarga dan karya-karya yang dihasilkan, Ibn Rusyd dipastikan mempelajari hampir seluruh disiplin ilmu yang dikenal saat itu, seperti bahasa Arab, fiqh, kalam, astronomi dan kedokteran, di samping filsafat.

1 Abbas M Aqqad, *Ibn Rusyd* (Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.). 8.
2 Kamil M. Uwaidah, *Ibn Rusyd Al-Andalusi Failusuf Al-Arabi Wa Al-Muslimin* (Beirut: Dar al-Kutub, 1993). 25.

Data yang ada hanya menyebutkan Ibn Rusyd belajar kedokteran pada Abd Malik ibn Zuhr (1091-1161 M) dan Abu Jakfar Harun al-Turjali (w. 1180 M), dan belajar hukum (fiqh) khususnya kitab *al-Muwatha`* karya Imam Malik pada ayahnya sendiri. Selain itu, ia juga belajar hukum pada Abu al-Qasim al-Suhayli (1114-1185 M) dan Ibn Basykuwal (1101-1183 M). Sekitar tahun 1153 M, Ibn Rusyd tinggal beberapa lama di kota Marakesy untuk melakukan penelitian astronomi.[3]

Untuk kajian filsafatnya, sebagian sumber menyatakan bahwa Ibn Rusyd belajar filsafat pada Ibn Tufail (1105-1185 M), tetapi menurut peneliti, hal tersebut tidak cukup punya dasar. Kenyataannya, Ibn Rusyd tidak pernah menyebut Ibn Tufail sebagai gurunya, dan Ibn Tufail sendiri pernah mengeluhkan kesulitan yang dihadapi Khalifah Abu Ya`kub tentang filsafat kepada Ibn Rusyd. Ibn Tufail berharap ada orang lain yang bisa membantunya.[4] Artinya, Ibn Rusyd tidak belajar filsafat pada Ibn Tufail dan kita tidak mendapati data tentang gurunya. Menurut Uwaidah, Ibn Rusyd belajar filsafat secara otodidak dan dia telah memahami filsafat Aristoteles sebelum bertemu ibn Tufail.[5]

Pada tahun 1159 M, Ibn Rusyd dipanggil oleh Gubernur Seville untuk membantu reformasi pendidikan di sana. Namun, tidak ada data terinci tentang peran dan keberhasilannya dalam tugas tersebut. Menjelang tahun 1169 M, ketika terjadi kebangkitan filsafat di Andalus yang didorong oleh khalifah Abu Ya`kub Yusuf (1163-1184 M), Ibn Rusyd dibawa dan diperkenalkan Ibn Tufail (1105-1185 M) kepada khalifah. Pada pertemuan tersebut, Ibn Rusyd kemudian diberi tugas untuk memberi ulasan dan komentar atas pikiran-pikiran filsafat Aristoteles (384-322 SM). Tidak lama kemudian, tahun 1169 M, Ibn Rusyd diangkat sebagai hakim di Seville, suatu kota yang kemudian menjadi ibu kota Andalus. Pengangkatan tersebut agaknya berkaitan dengan kedekatannya dengan khalifah di samping kemampuannya dalam bidang hukum. Menurut Ibn Abi Usaibiah (1203-1270 M), Ibn

3 Athif Iraqi, *Al-Naz'ah Al-Aqliyah Fi Falsafah Ibn Rusyd* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1980). 24.

4 Fuad Ahwani, "Ibn Rushd," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. MM Sharif (New Delhi: Low Price Publication, 1995). 542.

5 Uwaidah, *Ibn Rusyd Al-Andalusi Failusuf Al-Arabi Wa Al-Muslimin*. 27.

Rusyd sangat mahir dalam bidang fiqh dan menjadi satu-satunya pakar dalam soal khilafiyah di zamannya. *Bidâyah al-Mujtahid* (ditulis tahun 1168 M), bukunya yang menguraikan tentang sebab-sebab munculnya perbedaan pendapat dalam hukum (fiqh) dan alasannya masing-masing dinilai sebagai karya terbaik dibidangnya.[6]

Dua tahun bertugas di Seville, tepatnya tahun 1171 M, Ibn Rusyd dipromosikan sebagai hakim di Kordoba yang bertanggung jawab atas sejumlah perjalanan ke Saville dan Marakesy. Karena itu, selama tugas di sini Ibn Rusyd sering melakukan perjalanan dinas ke Marakesy. Pada tahun 1179 M, Ibn Rusyd ditunjuk kedua kalinya sebagai hakim di Seville dan tahun 1182 M diangkat sebagai hakim agung di Kordoba. Beberapa bulan setelah berkonsentrasi pada tugas tersebut, Ibn Rusyd pindah ke Marakesy untuk menggantikan Ibn Tufail (1105-1185 M) sebagai dokter pribadi khalifah.[7] Pada tahun 1184 M, ketika Abu Yusuf Ya`kub al-Manshur (1184-1198 M) naik tahta menggantikan saudara laki-lakinya, Ibn Rusyd tetap tinggal di Marakesy, Maroko, mendampingi sang khalifah dan menjadi teman dekatnya. Menurut Urvoy, setelah tinggal di Marakesy inilah Ibn Rusyd benar-benar mencurahkan perhatiannya pada filsafat. Ulasan-ulasan panjangnya (*tafsîr*) atas filsafat Aristoteles (384-322 SM) kebanyakan ditulis pada masa-masa itu, sehingga digelari "sang pengulas" (*commentator*) oleh Dante Aligheiri (1265-1321 M) dalam bukunya *Divine Commedia* (Komedi Ketuhanan).[8]

Namun, posisi dan dukungan lembaga kekhalifahan tersebut ternyata tidak berlangsung terus. Akibat tekanan publik yang menguat, nasib Ibn Rusyd berubah drastis. Pada tahun 1195 M, Ibn Rusyd diasingkan ke Lucena di kepulauan Atlantik kemudian buku-bukunya dibakar di depan umum dan ajarannya tentang filsafat serta sains dilarang untuk disebarkan, kecuali kedokteran dan astronomi. Menurut Anwar dan Uwaidah, pengasingan Ibn Rusyd ini disebabkan oleh tekanan dari kaum fuqaha yang tidak sepaham dengan pemikiran

6 Ibn Usaibi'ah, *Uyun Al-Anba Fi Tabaqat Al-Atibba* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.). III, 122.

7 Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, ed. Oliovia Stewart (London: Routledge, 1991). 57.

8 Urvoy. 63.

Ibn Rusyd.[9] Untungnya, hukuman tersebut tidak berlangsung lama. Khalifah segera menarik kembali Ibn Rusyd dan mengembalikan nama baiknya.[10] Pada tahun 1198 M, Ibn Rusyd meninggal di Marakesy pada usia 72 tahun dan jenazahnya di bawa ke Kordoba untuk dimakamkan di sana. Ibn Arabi (1165-1240 M) sempat menyaksikan iring-iringan jenazah Ibn Rusyd yang diangkut di atas keledai sedang keledai lainnya ditumpangi sejumlah karya-karyanya.[11]

Menurut Majid Fakhry, sumbangan Ibn Rusyd dalam bidang filsafat, kedokteran dan teologi luar biasa besar sehingga hanya dapat disejajarkan dengan sumbangan al-Farabi (870-950 M) serta Ibn Sina (980-1037 M) di Timur.[12] Ernert Renan (1823-1892 M) yang melacak karya-karyanya berhasil mengidentifikasi 78 buah judul buku, meliputi 28 buah dalam bidang filsafat, 20 buah dalam kedokteran, 5 buah dalam teologi, 8 buah dalam hukum, 4 buah dalam astronomi, 2 buah dalam sastra dan 11 buah dalam ilmu-ilmu lain.[13] Namun, para ahli sendiri berbeda pendapat tentang jumlah itu sehingga kita tidak mengetahui secara pasti jumlah yang sesungguhnya. Ibn Abi Usaibi`ah (1203-1270 M) dan Sulaiman Dunya hanya menyebut 47 buah, Dzahabi menulis 43 buah, Kamil Uwaidah menghimpun 22 buah, dan Imarah mencatat sebanyak 121 buah.[14] Perbedaan data tersebut memang tidak bisa dihindari. Menurut Bayumi, ada dua hal yang menyebabkan perbedaan tersebut. (a) Kebanyakan dari karya Ibn Rusyd telah dibakar pada tahun 1195 M, (b) metode yang dipakai Ibn Rusyd dalam menulis karyanya, yaitu pertama-tama menulis ringkasan pendek (*jamî`* berupa

---

9 Anwar Chejne, *Muslim Spain Its History and Culture* (Minneapollis: University of Minnesota Press, 1974). 330; Uwaidah, *Ibn Rusyd Al-Andalusi Failusuf Al-Arabi Wa Al-Muslimin*. 28.

10 Hanna Al-Fakhury, *Târîkh Al-Falsafah Al-Arâbiyah* (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1958). II, 385.

11 Ahmad Ibn Rushd, *Fasl Al-Maqal Wa Taqrir Ma Bain Al-Shariah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittisal*, ed. Muhammad Imarah (Beirut: Dar al-Afaq, 1997). 7.

12 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Third Edit (New York: Colombia University Press, 2004). 108.

13 Ernest Renan, *Ibn Rushd Wa Al-Rushdiyah*, ed. Adil Zuatir (Cairo: Isa Babi al-Halabi, 1957). 79.

14 Achmad Khudori Soleh, *Epistemologi Ibn Rusyd* (Malang: UIN Malang Press, 2012). 33.

maqâlah), kemudian ulasan sedang (*talkhîsh*) dan terakhir komentar panjang (*tafsîr*). Dari situ para ahli akhirnya berbeda pendapat, sebagian menjadikan satu sedang lainya memisahkannya secara sendiri-sendiri.[15]

Ibn Rusyd menulis semua karyanya dalam dalam bahasa Arab. Namun, akibat pernah ada pelarangan dan pembakaran, kebanyakan karya yang sampai kepada kita hanya dalam bentuk terjemahan bahasa Ibrani dan Latin.[16] Karya-karya tersebut bisa diklasifikasikan dalam beberapa tema. *Pertama*, karya-karya logika (*manthiq*). Dalam bidang ini, Ibn Rusyd menulis uraian atas *Organon* Aristoteles (384-322 SM) secara lengkap, meliputi Kategori (*al-maqûlât*), Hermeneutika (*al-Ibârah*), Analitika Prior (*al-qiyâs*), Analitika Posterior (*al-burhân*), Topika (*al-jadal*), Sofistika (*al-mughallithah*), Retorika (*al-khithâbah*), dan Puisi (*al-syi`r*). Menurut Fakhry, Ibn Rusyd bahkan telah menulis uraian atas seluruh karya Aristoteles kecuali *Politics*, dan masing-masing diuraikan rangkap tiga, yakni uraian pendek (*jamî`*), menengah (*talkhîsh*) dan panjang (*tafsîr*).[17] Namun, tiga macam uraian tersebut tidak ditulis secara bersamaan tetapi secara bertahap. Menurut Urvoy, uraian-uraian pendek (*jamî`*) ditulis pada periode awal sampai tahun 1170 M, uraian-uraian menengah (*talkhîsh*) ditulis antara tahun 1168-1175 M, sedang uraian-uraian panjang (*tafsîr*) ditulis selama Ibn Rusyd tinggal di Marakesy, menjadi dokter pribadi khalifah, tahun 1180 M sampai wafat.[18]

Ulasan-ulasan Ibn Rusyd atas *Organon* tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani maupun Latin pada pertengahan abad 13 M. Jacob ben Abba Mari ben Simson (1194-1256), seorang Yahudi asal Napoli selesai menterjemahkan seluruh uraian Ibn Rusyd bidang ini tahun 1230 M. Hermannus Alemannus (w. 1272 M) dari Jerman menterjemahkan *Syarh alâ Kitâb al-Syi`r li Aristhûthâlîs* karya Ibn Rusyd tahun 1240 M.[19]

---

15 Abdul al-Mu`thi Bayumi, *Al-Falsafah Al-Islamiyah Min Al-Masyriq Ila Al-Maghrib* (Cairo: Dar al-Taba'ah, 1991). III, 278.

16 Uwaidah, *Ibn Rusyd Al-Andalusi Failusuf Al-Arabi Wa Al-Muslimin*. 127.

17 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1983). 108.

18 Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*. 61-64.

19 Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd Wa Atsâruhâ Fî Al-Tafkîr Al-Gharbî*

Selain itu, Ibn Rusyd masih menulis karya-karya lain, seperti *al-Dlarûrî fî al-Manthiq* (Keharusan dalam Logika), *Maqâlah fî al-Qiyâs* (Analitika Prior), *Maqâlah fî al-Muqaddimah al-Muthlâq* (Premis Mutlak), *al-Masâil al-Muhimmah alâ Kitâb al-Burhan li Aristhû* (Persoalan Penting dalam Analitika Posterior Aristoteles), *Kitâb fî mâ Khâlaf Abû Nashr li Aristhûthâlîs fî Kitâb al-Burhân* (Perbedaan Abu Nashr al-Farabi dengan Aristoteles dalam Analitika Posterior), *Maqâlah fî al-Ta`rîf bijihah Abî Nashr* (Definisi Menurut Abu Nashr al-Farabi), *Talkhîsh Kitâb al-Ta`rîf lî Jâlînûs* (Uraian Definisi Menurut Galinus), *Maqâlah fî Jihah Luzûm al-Natâij li al-Maqâyîz al-Mukhtalithah* (Penetapan Kesimpulan pada Silogisme Campuran), dan *Kitâb al-Muqaddimât* (Premis-Premis).[20]

Jasa besar Ibn Rusyd dalam bidang ini, menurut Urvoy, adalah (1) Ibn Rusyd mampu membersihkan tafsiran-tafsiran sebelumnya yang tidak terkait dengan kondisi sosial budaya Yunani untuk kemudian menjelaskannya agar bisa dihasilkan interpretasi yang benar. (2) Memberikan "doktrin baru" bahwa logika bukan hanya sumber sains yang bicara benar-salah seperti yang diyakini al-Farabi melainkan harus berkaitan dengan realitas empirik. Logika bukan bidang yang berdiri sendiri tetapi harus berkaitan dengan persoalan empirik dan hanya berguna untuk menjelaskannya.[21] Menurut Husein Nasr (l. 1933 M), prinsip-prinsip inilah bersama karya-karyanya tentang fisika yang telah diterjemahkan lebih dahulu yang mendorong lahirnya aliran empirisme dan membantu proses sekularisasi alam di Eropa.[22]

Kedua, karya-karya fisika (*thabî`iyât*) atau filsafat kealaman. Beberapa karya Ibn Rusyd dalam bidang ini memberi banyak pengaruh pada perkembangan keilmuan Eropa di kemudian hari. Antara lain, *Talkhîsh Kitâb al-Thabî`î lî Aristhûthâlîs* (Uraian Fisika Aristotelels), *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam li Aristhûthâlis* (Uraian atas Langit dan Jagat Raya Aristoteles) dan *Talkhîsh Kitâb al-Kaun wa al-Fasâd li Aristhûthâlîs*

(Kortum: Jam`iyah Umm Durban, 1968). 27.

20 Bayumi, *Al-Falsafah Al-Islamiyah Min Al-Masyriq Ila Al-Maghrib*. 281.

21 Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*. 151.

22 Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat Dan Gnosis*, ed. Suharyono, 2nd ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). 56.

(Uraian tentang Eksistensi dan Kerusakan menurut Aristoteles).[23] Tahun 1230 M, Michael Scot (1175–1232 M) menterjemahkan karya-karya fisika tersebut sebagai hadiah kepada Raja Frederick II (1194-1250 M) di Roma, dan pada waktu berikutnya Roger Bacon (1214-1292 M) menggunakan prinsip-prinsip logika dan fisika Ibn Rusyd di atas sebagai dasar penelitian-penelitian empiriknya.[24]

Selain itu, Ibn Rusyd juga menulis beberapa buku, antara lain, *Syarh Kitâb al-Hayawân li Aristhûthâlis* (Uraian tentang Binatang karya Aristoteles), *Syarh Kitâb al-Istiqsât li Jâlînûs* (Uraian buku Istiqsat karya Galinus), *Mukhtashar al-Majathî* (Uraian Almagest Porphiry) dan *Talkhîsh Kitâb al-Qawiy al-Thabî`î lî Jâlînûs* (Uraian tentang Potensi Alamiah Galinus).[25]

Ketiga, karya-karya metafisika (*mâ ba`d al-thabî`ah*). Ibn Rusyd menulis sejumlah uraian dalam bidang ini, antara lain, *Syarh Kitâb Mâ Ba`d al-Thabî`ah li Aristhûthâlîs* (Uraian Metafisika Aristoteles), *Maqâlah fî `Ilm al-Nafs* (Ilmu Jiwa), *Syarh Kitâb al-Nafs li Aristhû* (Uraian tentang Jiwa karya Aristoteles), *Maqâlah fî al-`Aql* (Tentang Intelek), *Maqâlah fî Ittishâl al-Aql al-Mufâriq bi al-Insân* (Hubungan Intelek Terpisah dengan Manusia), *Syarh Maqâlah al-Iskandar fî al-Aql* (Uraian Konsep Intelek Aleksander Aprodisias), *Mas'alah fî al-Zamân* (Persoalan Waktu) dan *Talkhîsh al-Ilâhiyât li Niqulaus* (Uraian Ketuhanan Nicolaus). Uraian-uraian Ibn Rusyd tentang jiwa (*al-nafs*) telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Michael Scot (1175–1232 M) pada tahun 1230 M.[26]

Keempat, karya-karya teologi (*ilm al-kalâm*). Ibn Rusyd banyak menulis dalam bidang ini. Yang terpenting adalah *Kitâb al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fî Aqâid al-Millah* (Metode Pembuktian dalam Teologi Agama), *Kitâb Fashl al-Maqâl fîmâ bain al-Hikmah wa al-Syarî`ah min al-Ittishâl* (Mempertemukan Filsafat dan Syareat) dan *Tahâfut al-Tahâfut* (Kerancuan Buku Tahafut al-Ghazali). Ketiga kitab ini ditulis Ibn Rusyd pada tahun 1180 M dan diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan

---

23 Bayumi, *Al-Falsafah Al-Islamiyah Min Al-Masyriq Ila Al-Maghrib*. 282.
24 Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd Wa Atsâruhâ Fî Al-Tafkîr Al-Gharbî*. 24.
25 Bayumi, *Al-Falsafah Al-Islamiyah Min Al-Masyriq Ila Al-Maghrib*. 282.
26 Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd Wa Atsâruhâ Fî Al-Tafkîr Al-Gharbî*. 24.

Latin oleh Abraham ibn Daud (1110-1180 M), Gerardo Cremona (1114-1187 M), Moses ibn Tibbon (1240-1283 M), Michael Scot (1175-1232 M), Hermannus Alemannus (w. 1272 M), Jacob ben Abba Mari (1194-256 M), Zerachiah ben Isaac (1125-1186 M) dan Kalonymus ben Kalonymus (1286-1328 M).[27]

Musa ibn Maimun atau Moses Maimonides (1135-1204 M), seorang teolog-filosof Yahudi, dalam karya utamanya yang berjudul *Guide of the Perplexed*, menggunakan pendekatan Ibn Rusyd dalam kitab-kitab tersebut untuk menjelaskan persoalan antara makna eksoteris dan esoteris Bibel. Begitu pula yang dilakukan Levi ben Gershon atau Gersonides (1288-1344 M), seorang teolog-filosof dan ahli matematika Yahudi ketika berusaha mendamaikan antara kebenaran agama dengan kebenaran itu sendiri.[28]

Dalam tradisi Kristen, pikiran-pikiran Ibn Rusyd di atas segera diterima oleh geraja ordo Dominican, seperti Albertus Magnus (1206-1280 M), Thomas Aquinas (1226-1274 M), Ramon Marti (1230-1285 M) dan Ramon Lull (1232-1316 M). Kelompok ini, khususnya Aquinas, mengambil gagasan Ibn Rusyd di atas untuk menyerang kelompok "Averroesme Latin" seperti Siger Brabant (1235-1282 M) yang dianggap telah kufur.[29] Pada abad ke XIII M ini, di Eropa, pemikiran Ibn Rusyd telah menjadi "sumber" sekaligus "korban" permusuhan besar di kalangan gejera. Kelompok Brabant, berdasarkan kajian-kajiannya atas filsafat Ibn Rusyd hasil terjemahan Latin mengajarkan, antara lain, apa yang disebut "kebenaran ganda". Yaitu, bahwa kesimpulan-kesimpulan akal budi murni dapat berbenturan dengan kebenaran wahyu dan keduanya harus diterima. Kelompok Aquinas, berdasarkan karya-karya teologis Ibn Rusyd di atas, menolak ajaran Brabant. Sebab, ajaran ini, jika diikuti secara logis, akan mengantar kepada kehancuran agama. Berdasarkan hal itu, tahun 1277 M, sejumlah besar karya Ibn Rusyd dibakar di gerbang Universitas Sorbone, Paris. Ini mengingatkan

27 Chejne, *Muslim Spain Its History and Culture*. 332.
28 Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*. 200.
29 Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972). 102.

kita atas pembakaran buku-bukunya di Kordoba, tahun 1195 M.[30]

Sementara itu, di kalangan Muslim sendiri, khususnya kaum reformis dan modern, semangat rasionalisme Ibn Rusyd ikuti oleh Sir Sayyid Ahmad Khan (1815-1898 M) di Aligarh, Muhammad Abduh (1849-1905 M) di Mesir, Farah Antun (1874-1922 M) seorang Kristiani Mesir dan Amir Ali (1849-1928 M) di Benggala.[31]

Karya-karya lainnya dalam bidang teologi adalah *Dlamîma lî Mas`alah `ilm al-Qadîm* (Persoalan Pengetahuan Tuhan), *Syarh Aqîdah al-Imâm al-Mahdi* (Uraian Teologi Imam Mahdi Ibn Tumart), *Mas'alah fî anna Allah Ya`lam al-Juz'iyyât* (Persoalan Pengetahuan Tuhan pada Partikular), *Maqâlah fî anna mâ Ya`taqiduh al-Masyâ'ûn wa mâ Ya`taqiduh al-Mutakallimûn fî Kaifiyah Wujûd al-Alam Mutaqârib fî al-Ma`nâ* (Substansi Teologi Paripatetik dan Teologi Muslim soal Proses Wujud Semesta adalah Sama).[32]

Kelima, karya hukum (*fiqh*). Karya Ibn Rusyd dalam bidang ini sekaligus yang terkenal adalah *Kitâb Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid* (Permulaan Mujtahid dan Puncak Muqtashid) di samping karya kecil, *Mukhtashar Kitâb al-Mustasfâ li al-Ghazâli* (Ringkasan Mustasfa al-Ghazali). Nilai penting *Bidâyah* ini (ditulis tahun 1168 M) adalah penggambarannya atas perkembangan yang pesat semisal penerapan motodologi *ushûl al-fiqh* sebagai hermeneutik maupun dasar rujukan terhadap keseluruhan bangunan fiqh sunni. Selain itu, pendekatan rasionalitasnya telah memberikan pengetahuan baru atas konsep *maqâshid al-syarî`ah* di kalangan pengikut madzhab Maliki dan Zhahiri yang kurang sentuhan logika. Ibn Abi Usaibiah (1203-1270 M) menilai kitab *Bidâyah* sebagai karya terbaik di bidangnya.[33]

Keenam, karya-karya astronomi. Ibn Rusyd menulis beberapa buku dalam bidang ini, antara lain, *Talkhîsh al-Atsâr al-Alawiyah li Aristhûthâlîs* (Uraian Meteorologi Aristoteles), *Maqâlah fî Jirm al-Samâwî* (Benda-benda Langit) dan *Maqâlah fî Harakah al-Falak* (Gerak Langit). Uraian

30 Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd Wa Atsâruhâ Fî Al-Tafkîr Al-Gharbî*. 14.
31 Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*. 196.
32 Bayumi, *Al-Falsafah Al-Islamiyah Min Al-Masyriq Ila Al-Maghrib*. 282.
33 Ibn Usaibi'ah, *Uyun Al-Anba Fi Tabaqat Al-Atibba*. III, 122.

pendek kedua buku terakhir ditulis tahun 1159 M, komentar menengah ditulis tahun 1171 M, sedang komentar panjang tahun 1188 M. Semua kitab tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Michael Scot (1175-1232 M), tahun 1217 M. Dalam karya-karya itu Ibn Rusyd menjelaskan segala fenomena langit yang menakjubkan bersama segala variasi perbedaan kecepatan, dengan teori gerak *helicoidal* (*harakah al-laulabiyah*) atau gerak *siput* (*harakah al-halazuniyah*). Menurut Urvoy, teori ini kemudian dikembangkan para imam gereja Eropa seperti William Ouvergne (1180-1249 M) dan Robert Grosseteste (1175–1253 M), bahkan masih dipakai di Eropa hingga abad ke-16 M oleh para fisikawan Aristotelian.[34]

Selain karya-karya di atas, Ibn Rusyd masih menulis dalam beberapa bidang kajian. Antara lain, *Kulliyah fî al-Thibb* (Kedokteran) dalam bidang *medis*; *Syarh Jumhûriyah Aflâthûn* (Uraian atas Republika Plato) dan *Jawâmi` Siyâsah Aflâthûn* (Politik Plato) dalam bidang *politik*; *Talkhîsh Kitâb al-Akhlâq li Aristhûthâlîs* (Uraian Etika Aristoteles) dalam bidang moral; dan *Maqâlah fî al-Radd alâ Ibn Sinâ fî Taqsîm al-Maujûdât* (Koreksi atas Ibn Sina soal Pembagian Wujud) sebagai tanggapan pada tokoh lain.[35]

Itulah karya-karya dan pengaruh pemikiran Ibn Rusyd pada perkembangan keilmuan sesudahnya khususnya di Eropa. Sebelum akhir abad XII M, karya-karya Ibn Rusyd telah menjadi kajian utama para sarjana Yahudi di Eropa sehingga, menurut Ernest Renan (1823–1892 M), budaya filosofis mereka menjadi "tidak lebih dari sebuah refleksi kebudayaan Muslim (Averroeisme) (*nothing but a reflection of muslim culture*).[36] Dari sini kemudian melebar kepada para sarjana Kristen seperti tokoh-tokoh yang telah disebutkan di atas. Sesudah itu, karya-karya dan pemikiran Ibn Rusyd telah menjadi bagian dari warisan dan tradisi pemikiran filsafat di Eropa. Karena itu, menurut Fakhry, sumbangan Ibn Rusyd dalam filsafat dan sains hanya dapat disejajarkan dengan sumbangan al-Farabi (870-950 M) dan Ibn Sina (980-1037 M), dua pesaingnya di Timur. Meski demikian, Ibn Rusyd

34 Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*. 72.
35 Bayumi, *Al-Falsafah Al-Islamiyah Min Al-Masyriq Ila Al-Maghrib*. 282.
36 Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 1983. 274.

masih mengungguli keduanya dalam tiga masalah fundamental: (1) kemahirannya dalam menguraikan dan menafsirkan pemikiran Aristoteles (384-322 SM), (2) kontribusinya pada bidang yurisprudensi (*fiqh*), (3) sumbangannya pada bidang teologi.[37]

Meski demikian, pemikiran-pemikiran filsafat Ibn Rusyd tersebut ternyata tidak berkembang dan bahkan kurang dikenal di kalangan masyarakat Muslim sendiri. Menurut Fuad Ahwani, setidaknya ada dua hal yang menyebabkan demikian. *Pertama*, karya-karya Ibn Rusyd diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, diedarkan dan dikembangkan, sedang teksnya yang asli berbahasa Arab justru dibakar dan dilarang terbit karena semangat anti filsafat dan filosof. *Kedua*, Eropa pada masa renaissance dapat dengan mudah menerima filsafat dan metode ilmiah seperti yang dianut Ibn Rusyd sementara di Timur (Islam) sains dan filsafat justru dikorbankan demi berkembangnya gerak mistik dan praktis keagamaan.[38]

Bagan 6
Kondisi Objektif Ibn Rusyd

No		Ibn Rusyd
1	Tempat dan tahun lahir	Kordoba, Andalus (Spanyol), 1126 M.
2	Tempat dan tahun wafat	Marakesy, Maroko, 1198 M.
3	Gelar kehormatan	Komentator Aristoteles (versi Dante)
4	Negara asal	Kordoba, Andalus (Spanyol)
5	Latar belakang keluarga	Pejabat Kehakiman
6	Jabatan yang pernah di duduki	Hakim Agung Madzhab Maliki di Andalus
7	Tuduhan yang pernah diterima	Filsafatnya dianggap sesat oleh ahli fiqh pada masanya sehingga diasingkan
8	Kondisi sosial politik	Situasi politik stabil dan mendukung bagi perkembangan intelektual.
9	Kecenderungan keilmuan	Adanya "kebutuhan" dari khalifah akan perlunya kajian filsafat Aristoteles meski yang dominan adalah fiqh yang bersifat literal. Ini yang kemudian memicu munculnya penentangan dari ahli fiqh terhadap filsafat (Ibn Rusyd)

37 Fakhry. 108.
38 Ahwani, "Ibn Rushd." 544.

No		Ibn Rusyd
10	Jumlah karya	121 buah
11	Klasifikasi utama karya	Logika, Fisika, Metafisika, Teologi, Hukum dan Astronomi
12	Bidang pemikiran yang paling berpengaruh	Fisika dan Teologi

B. Konsep tentang Pengetahuan.

Ibn Rusyd mendefinisikan ilmu sebagai pengenalan (*ma'rifah*) tentang suatu objek dengan sebab-sebab yang melingkupinya. Dalam *Manâhij al-Adillah* Ibn Rusyd menulis, "Ilmu adalah pengenalan (*ma'rifah*) tentang suatu objek dengan sebab-sebab yang melingkupinya".[39] Menurut Naquib al-Attas (l. 1931 M), seorang filosof Malaysia kelahiran Indonesia, ada perbedaan mendasar antara "tahu" dan "kenal" dari segi intensitasnya. Kenal lebih intens daripada tahu, dan menunjukkan hubungan yang sangat dekat dan timbal balik antara subjek dan objek. Menurut Naquib, konteks dan pemahaman ilmu dalam Islam lebih tepat dan dekat dengan makna "pengenalan" ini daripada "pengetahuan".[40]

Definisi pengetahuan Ibn Rusyd di atas didasarkan atas pemahaman bahwa objek-objek pengetahuan bukan wujud yang otonom dan mandiri melainkan bentuk-bentuk akibat dari suatu sebab. Karena itu, ilmu tentang suatu objek berarti berkaitan erat dengan sebab-sebab yang melingkupinya yang dalam ajaran Aristoteles (384-322 SM) terdiri atas 4 macam: (1) sebab-sebab material (*al-asbâb al-mâdiyah*) berkaitan dengan bendanya, (2) sebab-sebab formal (*al-asbâb al-shûriyah*) berkaitan dengan bentuk, (3) sebab-sebab efisien (*al-asbâb al-fâ`ilah*) berkaitan dengan dayaguna atau proses, dan (4) sebab-sebab final (*al-asbâb al-ghâiyah*) berkaitan dengan tujuan.[41]

39 Ahmad Ibn Rusyd, "Al-Kasyf an Manahij Al-Adilah Fi Aqaid Al-Millah," in *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978). 127.

40 Naquib Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: ISTAQ, 2001). 52.

41 Ahmad Ibn Rusyd, *Tahafut Al-Tahafut*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968). II, 784.

Pengetahuan terhadap objek harus dikaitkan dengan sebab-sebab tersebut, karena dari sebab-sebab inilah masing-masing benda mempunyai ciri khususnya yang menunjukkan esensi dan sifat-sifatnya, yang dari esensi dan sifat-sifat tersebut kemudian dapat didefinisikan dan diberi nama yang berbeda. Tanpa adanya pengetahuan tentang sebab-sebab yang mendahului, sebuah benda tidak akan memiliki sifat khusus sehingga juga tidak dapat diberi nama atau definisi tersendiri. Semuanya akan menjadi sama saja.[42]

Selanjutnya, berdasarkan bentuknya, Ibn Rusyd membagi sebab menjadi dua bagian: sebab-sebab empirik (*syâhid*) dan sebab-sebab transenden (*ghaib*). Sebab empirik adalah sebab-sebab yang dapat diamati secara langsung oleh indera, seperti panas api menyebabkan air mendidih, sedang sebab-sebab transenden adalah sebab-sebab yang hanya dapat dipahami oleh rasio. Berkaitan dengan ilmu, sebab-sebab empirik melahirkan apa yang disebut sebagai sains sedang sebab-sebab transenden melahirkan hikmah (filsafat).[43] Di sini Ibn Rusyd membedakan antara sains dengan filsafat, dan bidang garapan masing-masing. Ibn Rusyd menulis dalam *Manâhij*, sebagai berikut,

العلم هو معرفة الأشياء باسبابها والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغا ئبة

"Ilmu adalah pengenalan (makrifah) tentang sesuatu dengan sebab-sebabnya (yang empirik), sedang hikmah (filsafat) adalah pengenalan (tentang sesuatu) dengan sebab-sebabnya yang transenden".[44]

Keteraturan dan keharmonisan semesta ini, menurut Ibn Rusyd, dibentuk oleh hukum sebab akibat tersebut, baik dalam bentuknya yang empiris (syâhid) maupun non-empirik (ghâib). Kita tidak dapat menolak kenyataan tersebut. Menyangkal sebab-sebab efisien yang dapat dilihat secara nyata (al-mahsûsât) adalah omong kosong (sophisme) dan bertentangan dengan watak asli manusia.[45] Selain itu, menafikan sebab-sebab empirik bisa berarti menutup jalan untuk memahami sebab-sebab transenden, karena sebab-sebab transenden

42 Ahwani, "Ibn Rushd." 558.
43 Ibn Rusyd, *Tahafut Al-Tahafut*. II, 127.
44 Ibn Rusyd, "Al-Kasyf an Manahij Al-Adilah Fi Aqaid Al-Millah." 127.
45 Ibn Rusyd, *Tahafut Al-Tahafut*. 691.

hanya dapat diketahui lewat pemahaman atas sebab-sebab empiric.[46] Pemikiran ini sama seperti doktrin Ibn Sina (980-1037) sebelumnya. Menurutnya, ilmu bukan sekedar penjelasan tentang kondisi objektif suatu objek melainkan berusaha mengungkap asal-usul ilahiyah dari objek yang dimaksud.[47]

Karena itu, Ibn Rusyd mempertanyakan al-Ghazali (1058-1111 M) dan mereka yang menganggap hubungan sebab akibat tersebut sebagai kebiasaan. Menurut Ibn Rusyd, kata-kata "kebiasaan" adalah istilah yang membingungkan. Apa yang dimaksud dengan kebiasaan? Kebiasaan siapa? Kebiasaan pelaku, kebiasaan benda-benda atau kebiasaan kita membentuk kebiasaan di sekitar hal-hal semacam itu?[48]

Sebelumnya, al-Ghazali memang menolak prinsip kausalitas dan menganggapnya sebagai kebiasaan belaka. Alasannya didasarkan atas kemungkinan-kemungkinan munculnya mukjizat yang menyela kebiasaan alam, seperti tali menjadi ular dalam kasus Musa atau api tidak mampu membakar benda dalam kasus Ibrahim.[49]

Beberapa abad kemudian, pemikiran al-Ghazali yang menolak kausalitas tersebut dikemukakan lagi oleh David Hume (1711-1776), tokoh empirisme Barat. Menurut Hume, bola A yang bergerak setelah dibentur bola B tidak otomatis menunjukkan hubungan kausalitas. "Terjadi setelah" bagaimanapun bukanlah "terjadi dari"; dan tidak menjadi masalah bagaimanapun teraturnya kejadian itu, "terjadi setelah" tidak dapat membentuk bukti tentang "terjadi dari", dan juga tidak menjelaskan atau membenarkannya. Di sini masih diperlukan bukti lain yang selain pengulangan semata. "Terjadi setelah" adalah pengulangan sedang "terjadi dari" adalah kausalitas. Yang terakhir ini, jika benar diketahui, memberikan pengetahuan apodeiktik, kapasitas untuk memprediksikan dan pengulangan yang penting. Namun, pengulangan itu sendiri tidak pernah dapat membentuk bukti penting.

46 Ibn Rusyd, "Al-Kasyf an Manahij Al-Adilah Fi Aqaid Al-Millah." 128.
47 Ali Ibn Sina, *Remarks and Admonitions*, ed. Shams C Inati (Toronto: NEH, 1984). 153.
48 Ibn Rusyd, *Tahafut Al-Tahafut*. II, 786.
49 Abu Hamid Ghazali, *Tahafut Al-Falasifah*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1972). 236.

Kecurigaan bahwa hal itu terjadi secara kebetulan tidak akan pernah hilang.[50]

Selanjutnya, berdasarkan sifat objek, Ibn Rusyd membagi ilmu dalam dua bagian: ilmu partikular (*al-`ilm al-juz'iyyât*) dan ilmu universal (*al-`ilm al-kulliyât*). Ilmu partikular adalah ilmu-ilmu yang berdasarkan atas wujud empirik yang bersifat partikular, sedang ilmu universal adalah ilmu-ilmu yang berdasarkan atas wujud-wujud metafisik yang bersifat universal. Bagi Ibn Rusyd, apa yang dinilai sebagai wujud tidak hanya yang bersifat fisik dan dapat ditangkap indera tetapi juga meliputi segala yang dapat dipahami oleh rasio. Realitas non fisik ini bahkan lebih menyeluruh daripada realitas fisik sehingga pengetahuan tentangnya disebut sebagai ilmu universal.[51]

Dengan demikian, konsep ilmu Ibn Rusyd terdiri atas tiga prinsip dasar: (1) berdasarkan atas realitas baik fisik maupun metafisik, (2) berkaitan dengan sebab-sebab yang melatarbelakangi objek, (3) dihasilkan lewat metode analisis yang valid dan menyakinkan.

Bagan 7

Konsep Pengetahuan Ibn Rusyd

No		Ibn Rusyd
1	Definisi	Pengenalan (*ma`rifat*) tentang suatu objek bersama sebab-sebab yang melingkupinya
2	Tujuan	Memahami prinsip-prinsip kausalitas objek (Aristotelian)
3	Sifat Subjek Kajian	Realitas fisik maupun metafisik
4	Proses/Metode	Metode yang valid dan menyakinkan
5	Klasifikasi ilmu	(a) Berdasarkan perbedaan subjek dan sebab-sebabnya, pengetahuan dibagi 2: sains (*al-'ilm*) dan hikmah (*al-hikmah*), sains dikaitkan dengan sebab fisik sedang hikmah dikaitkan dengan sebab transenden; (b) berdasarkan perbedaan sifat subjek, ilmu dibagi 2: partikular dan universal, partikular mengkaji wujud-wujud empirik, universal mengkaji wujud-wujud metafisik.

50 David Hume, *A Tratise on Human Nature*, ed. TH Green (London: Longman, 1874). 534.

51 Ibn Rusyd, *Tahafut Al-Tahafut*. II, 701

C. Kesatuan Asal Usul.

Ibn Rusyd, seperti diuraikan di atas, mendefinisikan ilmu sebagai pengenalan terhadap objek bersama sebab-sebab yang melingkupinya. Objek-objek pengetahuan ini sendiri terdiri atas dua macam, yaitu objek-objek yang dapat ditangkap indera (*mudrak bi al-hawâs*) dan objek-objek yang dapat dipahami oleh rasio (*mudrak bi al-`aql*). Dua macam bentuk objek ini, masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda dan setiap disiplin keilmuan memang harus sesuai dengan objek kajiannya. Objek-objek inderawi melahirkan sains sedang objek-objek rasional memunculkan filsafat (*hikmah*).

Menurut Ibn Rusyd, realitas-realitas yang dapat ditangkap inderawi (*al-maujûdât al-mahsûsah*) terdiri atas enam kelompok: (1) benda-benda langit (*al-ajrâm al-samâwiyah*), (2) jasad-jasad (*al-ajsâm*), (3) binatang (*al-hayawânât*), (4) tetumbuhan (*al-nabâtât*), (5) bebatuan (*al-jamâdâd*), (6) materi-materi pembentuk benda (*al-ajsâm al-basîthah al-arba`ah*) yang terdiri atas empat unsur: udara, api, air dan tanah.[52] Pengetahuan terhadap benda-benda fisik tersebut akan melahirkan sains.

Sementara itu, realitas-realitas yang dapat dipahami oleh rasio dapat diklasifikasikan dalam tiga bagian. *Pertama*, realitas-realitas metafisik yang terdiri atas lima bagian: (1) Allah swt sebagai Sumber Pertama (*al-mabda' al-awâl*) yang dari-Nya muncul wujud-wujud terpisah (*al-maujûd al-mufâriq*), (2) Wujud-wujud terpisah yang sepenuhnya berupa *al-ma`qûlât* (*intellegible*) yang terdiri atas 38 intelek penggerak (*al-muharrik*) yang terbagi dalam 7 lingkungan langit, (3) jiwa-jiwa (*al-nufûs*) yang bersifat metafisik, (4) *hayûlâ* (5) *shûrah*.[53] *Hayûlâ* adalah materi pertama pembentuk benda dan bersifat non-fisik, sedang *shûrah* adalah bentuk konkret dari *hayûlâ*.[54] Menurut Majid Fakhry, ketentuan angka 38 dari Ibn Rusyd di atas yang berfungsi sebagai intelek penggerak semesta adalah semata mengikuti jumlah bola langit dalam kosmologi Claudius Ptolemy (100-170 M).[55]

52 Ahmad Ibn Rusyd, Tahafut Al-Tahafut, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968). I, 316
53 Ibn Rusyd. I, 321.
54 Ahmad Ibn Rusyd, Risalah Al-Nafs (Khazinah al-Fikr, n.d.). 1.
55 Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (London: Longman, 1983). 289.

Kedua, bentuk-bentuk universal yang dihasilkan dari abtraksi-abtraksi nalar atas benda-benda fisik. Menurut Ibn Rusyd, ketika kita menganalis dan mengabstraksi benda-benda fisik maka akan mendapatkan pemahaman-pemahaman yang bersifat universal. Pemahaman-pemahaman universal ini dalam pandangan Ibn Rusyd dianggap mempunyai wujud tersendiri yang lepas dari realitas fisiknya. Dalam *Tahâfut,* Ibn Rusyd menyatakan sebagai berikut,

الكليّة موجودة فى الأذهان لافى الأعيان إنّما يريدون أنّها موجودة بالفعل فى الأذهان لافى الأعيان وليس يريدون أنها ليست موجودة اصلا فى الأعيان بل يريدون أنّها موجودة بالقوّة غيرموجودة بالفعل ولوكانت غير موجودة اصلا لكانت كاذبة.

> "Wujud-wujud universal eksis dalam pikiran (*adzhân*) bukan dalam realitas empirik (*a`yân*). Inilah yang dimaksudkan para filosof bahwa universalitas ada dalam pikiran bukan dalam realitas empirik. Akan tetapi, hal itu bukan berarti universalitas tidak ada wujudnya sama sekali. Universalitas adalah realitas potensial (*dalam pikiran*) bukan wujud aktual (*dalam inderawi*), karena jika dikatakan tidak ada wujudnya sama sekali berarti adalah omong kosong".[56]

Menurut Ibn Rusyd, ilmu manusia berkaitan dan berdasarkan atas wujud-wujud di atas, baik yang bersifat empiric maupun metafisik. Dalam Tahâfut dan Dlamîmah, Ibn Rusyd menyatakan secara tegas, "wujud-wujud inilah yang menjadi sumber pengetahuan manusia".[57] Karena itu, ilmu terhadap realitas empiric menjadi tidak sama dengan ilmu terhadap realitas metafisik, karena adanya perbedaan objek kajiannya. Dalam Manâhij Ibn Rusyd menyatakan,

إذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا و تارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا

> *"Ilmu berkaitan dengan realitas. Ketika suatu realitas berbentuk aktual (empiric) dan disisi lain berbentuk potensial (metafisik), maka ilmu terhadap dua bentuk wujud tersebut menjadi berbeda".*[58]

---

56 Ibn Rusyd, Tahafut Al-Tahafut. I, 205.

57 Ibn Rusyd. II, 711; Ahmad Ibn Rusyd, "Dlamîmah Al-Mas'alah," in Falsafah Ibn Rusyd (Beirut: Dar al-Afaq, 1978). 41.

58 Ahmad Ibn Rusyd, "Al-Kasyf an Manahij Al-Adilah Fi Aqaid Al-Millah," in Falsafah Ibn Rusyd (Beirut: Dar al-Afaq, 1978). 71.

Pernyataan yang sama juga disampaikan dalam Fashl al-Maqâl. Di sini Ibn Rusyd mengatakan bahwa "ilmu manusia berbeda sesuai dengan perbedaan wujud yang menjadi objeknya. Inilah syarat mutlak bagi ilmu muhdats (ilmu manusia) yang didasarkan atas realitas wujud".[59] Pemahaman atas realitas metafisik ini akan melahirkan hikmah, sedang pemahaman atas realitas fisik melahirkan sains.

Selain berdasarkan atas realitas baik empiric maupun metafisik, pengetahuan dalam pandangan Ibn Rusyd juga mendasarkan pada rasio. Bagi Ibn Rusyd, rasio bukan sekedar kertas kosong seperti digambarkan oleh John Locke (1632-1704 M)[60], atau rasio hanya berisi deretan kesan-kesan dari alam indera seperti disampaikan oleh David Hume (1711-1776)[61]. Rasio adalah sarana yang sangat penting untuk menggali pengetahuan. Karena itu, rasio tidak hanya bersifat pasif melainkan aktif untuk mencari objek, menganalisis dan menemukan relasi diantara objek-objek yang ada, baik empiric maupun metafisik.

Ada beberapa peran penting yang dapat dilakukan oleh rasio dalam perspeketif Ibn Rusyd. *Pertama*, sebagai sarana untuk menganalisis dan menemukan relasi di antara subjek kajian. Meski demikian, subjek kajian Ibn Rusyd tidak sama dengan kaum empiric. (1) subjek kajian kaum empiris hanya berkaitan dengan dengan benda-benda fisik sedang subjek kajian Ibn Rusyd mencakup hal-hal yang bersifat material inderawi (*mahsûsât*) sekaligus juga non-material (*ma`qûlât*). (2) dalam pemikiran kaum empiris, alam semesta sebagai subjek pengetahuan dipandang sebagai sesuatu yang otonom,[62] sedang dalam pandangan Ibn Rusyd justru dikaitkan dengan keyakinan dan peran aktif Tuhan. Konsekuensinya, alam semesta dan termasuk rasio bukan sekedar benda material yang pasif melainkan kepanjangan tangan Tuhan yang berfungsi secara aktif untuk mengungkap dan menjelaskan kebesaran-Nya.[63]

59 Ahmad Ibn Rusyd, "Fashl Al-Maqal Wa Taqrir Ma Bain Al-Syariah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittishal," in Falsafah Ibn Rusyd (Beirut: Dar al-Afaq, 1978). 23.

60 John Locke, An Essay Concerning the Principles of HUman Understanding (London: Awsham Y. John Churchill, 1968). 104.

61 David Hume, A Tratise on Human Nature, ed. TH Green (London: Longman, 1874). 534.

62 Harold Titus, Persoalan-Persoalan Filsafat, ed. Rasjidi (trans) (Jakarta: Bulang Bintang, 1984). 298.

63 Ismail Raji Faruqi, Altas Budaya Islam, ed. Ilyas Hasan (trans) (Bandung: Mizan,

Kedua, membuat proposisi-proposisi logis yang akan menjadi premis bagi proses penalaran dan menentukan keputusan-keputusan logis berdasarkan atas premis-premis yang ada. Proposisi-proposisi logis yang menjadi dasar penalaran itu disebut *al-maqulat*, sedang keputusan yang diambil berdasarkan presmis yang ada disebut *al-qadliyah*. Dalam epistemology Ibn Rusyd, *al-maqulat* ini terkait dengan *tashawur* sedang *al-qadliyat* berhubungan dengan *tashdiq*.[64]

Menurut Ibn Rusyd, *al-maqulat* yang dapat menjadi premis utama harus memenuhi lima kriteria. Yaitu: (1) dipersepsikan dari sesuatu yang benar-benar ada sehingga bukan dari sesuatu yang tidak ada, (2) harus merupakan premis final yang tidak lagi membutuhkan penjelaskan tambahan, (3) harus merupakan premis pokok yang tidak dideduksikan dari premis lainnya, (4) bersifat utama yang menyiratkan bahwa ia ada sebelum kesimpulan, (5) bersifat universal yang menunjukkan sesuatu yang lebih luas dibanding kesimpulan yang dihasilkan.[65]

Al-Maqulat yang menjadi premis penalaran tersebut dapat lahir dari pengamatan empirik lewat tiga tahapan yang disebutkan Ibn Rusyd. Yaitu (1) abstraksi, (2) kombinasi, (3) penilaian. Abstraksi adalah proses pencerapan ide-ide atas objek-objek inderawi. Ibn Rusyd mempersyaratkan bahwa objek ini harus merupakan sesuatu yang wujud bukan yang tidak wujud, karena rasio hanya berkaitan dengan sesuatu yang wujud bukan dengan yang tidak wujud. Objek-objek wujud ini dicerap oleh akal dan masuk ke dalam jiwa sebagai konsep-konsep awal. Pada tahap ini, proses abstraksi harus merujuk pada 10 kategori yang diberikan Aristoteles, yaitu substansi, kuantitas, kualitas, relasi, tempat, waktu, posisi, milik, tindakan dan pengaruh.[66] Ibn Rusyd telah menjelaskan secara mendalam tentang 10 kategori ini dan bagaimana kategori-kategori tersebut diterapkan dalam proses abstaksi dalam sebuah karyanya.[67]

1998). 353.

64 Achmad Khudori Soleh, Epistemologi Ibn Rusyd (Malang: UIN Malang Press, 2012). 109.

65 Majid Fakhry, Averroes (Ibn Rushd) His Lifa, Works and Influence (England: Oneworld, 2001). 35.

66 Ibn Rusyd, Tahafut Al-Tahafut. I, 204.

67 Ahmad Ibn Rusyd, Middle Commentaries on Aristotle's Categories, ed. Charles E Butterworth (Prencenton: Prencenton University Press, 1983).

Kombinasi adalah memadukan dua atau lebih dari hasil abstraksi-abstraksi indera sehingga menjadi sebuah konsep yang utuh dan universal. Misalnya, dari beberapa abstraksi indera tentang manusia akhirnya menghasilkan konsep tentang manusia yang terdiri atas hewaniyah dan rasionalitas. Semakin banyak abstraksi yang dipadukan semakin lengkap pula konsep yang dihasilkan. Konsep-konsep tersebut pada gilirannya menunjukkan esensi sesuatu dan esensi yang lengkap membentuk definisi. Untuk mendapatkan satu konsep yang utuh ini seseorang harus mempertimbangkan apa yang disebut 'lima kriteria' (*alfazh al-khamsah*), yakni spesies (*nau`*), genus (*jins*), perbedaan (*fashl*), kekhususan (*khas*) dan bentuk (*aradl*). Langkah terakhir adalah penilaian, diberikan ketika konsep-konsep yang dihasilkan harus dihadapkan pada proposisi-proposisi, benar atau salah.[68]

Konsep-konsep hasil dari proses panjang itulah yang menjadi premis utama (*al-maqulat*) dari sebuah penalaran. Penalaran yang dilakukan akan menghasilkan kesimpulan atau pernyataan yang disebut *al-qadliyah*. Dengan demikian, proses menghasilkan konsep (*tashawwur*) berbeda dengan proses penalaran (*tashdîq*). Dalam *Kitâb al-Burhân*, Ibn Rusyd menjelaskan perbedaan keduanya sebagai berikut: (1) konsepsi menjelaskan esensi suatu objek yang dikonsepsikan (*definiendum*), sedang penalaran menjelaskan hal-hal diseputar esensi objek tersebut, yakni atribut-atribut atau relasi-relasi, (2) penalaran dibentuk berdasarkan logika perbedaan (*fushûl*) sedang konsepsi tidak demikian, (3) penalaran dapat memberikan kesimpulan yang afirmatif atau negatif sedang konsepsi hanya bersifat afirmatif, (4) penalaran menghasilkan pengetahuan yang partikular sedang konsepsi senantiasa berupa universal, (5) prinsip pertama dari penalaran berdasarkan atas konsepsi tetapi konsepsi tidak berdasarkan atas penalaran. Jelasnya, prinsip pertama dari silogisme adalah postulat-postulat yang merupakan bagian dari bentuk-bentuk konsepsi, sedang konsepsi tidak diperoleh lewat penalaran tetapi sesuatu yang tidak terdifinisikan.[69]

68 Fuad Ahwani, "Ibn Rushd," in A History of Muslim Philosophy, ed. MM Sharif (New Delhi: Low Price Publication, 1995). 554.

69 Fakhry, Averroes (Ibn Rushd) His Lifa, Works and Influence. 37.

Ketiga, melahirkan aturan-aturan syariat. Menurut Ibn Rusyd, syariat tidak hanya lahir dari wahyu semata atau lahir dari perpaduan antara wahyu dan rasio tetapi bisa juga muncul dari rasio saja meski kualitasnya kalah dibanding dengan syariat yang merupakan gabungan antara wahyu dan rasio sekaligus.

وكلّ شريعة كانت بالوحى فالعقل يخالطها من سلم أنّه ممكن ان تكون هاهنا شريعة العقل فقط فإنّه يلزم ضرورة ان تكون انقصى من الشرائع التى استنبطت العقل والوحى

> *"Pada prinsipnya, setiap syari`ah berdasarkan atas wahyu dan rasio menyertainya (yukhâlituhâ). Akan tetapi, bisa juga terjadi adanya syariah yang berdasarkan atas rasio saja. Hanya saja, nilai dan tingkatannya berkurang dibanding syariat yang berdasarkan atas wahyu dan rasio sekaligus".*[70]

Dengan pernyataan di atas, bahwa rasio memungkinkan untuk melahirkan syariat, maka rasio berarti mempunyai kemampuan yang luar biasa untuk melahirkan pengetahuan, termasuk ajaran keagamaan.

Selain berdasarkan atas dua sumber di atas, yaitu realitas-realitas wujud dan rasio, pengetahuan Ibn Rusyd juga berdasarkan atas wahyu. Menurut Ibn Rusyd, tidak semua realitas yang ada dalam semesta ini dapat dipahami, sedang rasio sendiri sebagai sumber pengetahuan yang lain mempunyai keterbatasan-keterbatasan. Misalnya, soal kebaikan dan keselamatan di akhirat. Apa ukuran-ukurannya? Benarkah bahwa kebaikan akan membawa keselamatan? Bagaimana menentukan prinsip yang paling tepat untuk kehidupan manusia di antara prinsip-prinsip yang banyak dan beragam yang ditemukan dari analisa realitas-realitas wujud? Menurut Ibn Rusyd, persoalan ini membutuhkan sumber lain yang tidak berasal dari realitas maupun rasio. Sumber yang dimaksud adalah inspirasi dari langit atau wahyu (*wa<u>h</u>y*). Dalam *Manâhij* Ibn Rusyd menulis sebagai berikut,

ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني تستدعي معرفة ماهي النفس وما جوهارها ، وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لآ ، وإن كان فما مقدارهذه

70 Ibn Rusyd, Tahafut Al-Tahafut. II, 869.

السعادة و هذا الشقاء؟ فبأي مقدار تكون الحسنات سبباً للسعادة ، فإنه كما أن الأغذية ليست تكون سبباً للصحة بأي مقدار استعملت ، وفي أي وقت استعملت ، بل بمقدار محصوص . وكذلك الأمر في الحسنات والسيئات . ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحي ، أو يكون تبيينه بالوحي أفضل . . .... وهذا كله بل أكثره ، ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولاحكمة

> "Pengetahuan tentang kebahagiaan dan keselamatan menggiring pada pengetahuan tentang jiwa dan esensinya. Benarkah jiwa akan merasakan kebahagiaan dan keselamatan ukhrawi? Jika benar, apa kriterianya? Selain itu, apa yang digunakan untuk membuktikan bahwa kebaikan (tindakan baik) akan membawa kepada kebahagiaan? Bagaimana dan kapan kriteria-kriteria tersebut diterapkan? Begitu pula tentang baik dan buruk. Untunglah semua itu dapat kita jumpai jawabannya dalam syariat, dan semua itu tidak dapat dijelaskan kecuali dengan wahyu. Paling tidak, informasi wahyu lebih unggul…… semua ini, secara lebih luas, tidak dapat diketahui lewat ilmu (*`ilm*), teknologi (*shinâ`ah*) atau filsafat (*hikmah*)".[71]

Berdasarkan uraian di atas, maka konsep pengetahuan Ibn Rusyd bersumber pada tiga hal, yaitu reallitas, rasio dan wahyu. Meski demikian, ketiga sumber tersebut tidak berdiri sendiri dan terpisah melainkan saling kait dan berasal dari sumber yang sama, Allah SWT. Berasal dari Sumber Pertama yang sekaligus sebagai penggerak pertama, yaitu Allah SWT, muncul dan bergeraklah realitas wujud yang dimulai dari wujud terpisah yang terdiri atas 38 intelek penggerak yang terbagi dalam tujuh lingkungan langit. Penggerak terakhir menggerakkan benda-benda langit, yang dari situ menerbitkan empat materi utama pembentuk, yaitu api, air, udara dan tanah, yang kemudian melahirkan realitas empirik yang sangat banyak dan beragam.[72] Berasal dari Sumber Pertama yaitu Allah SWT itu juga muncul kemampuan rasional yang dianugerahkan pada diri manusia dan ajaran wahyu yang diturunkan kepada para nabi dan Rasul.

Berdasarkan hal tersebut, yaitu karena realitas, rasio dan wahyu berasal dari sumber yang satu dan sama, maka prinsip ketiganya tidak mungkin bertentangan. Sebaliknya, prinsip alam (*sunnatullah*), prinsip-

71 Ibn Rusyd, "Al-Kasyf an Manahij Al-Adilah Fi Aqaid Al-Millah." 117.
72 Ibn Rusyd, Tahafut Al-Tahafut. I, 259.

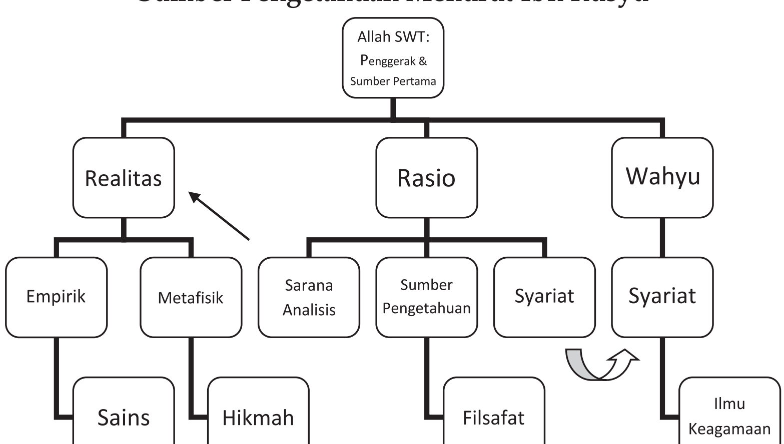
prinsip logika dalam penalaran logis dan ajaran wahyu justru saling menguatkan dan mendukung. Kenyataannya, sangat banyak teks-teks wahyu yang memerintahkan manusia untuk meneliti alam semesta (*nadzar*) untuk kemudian mengambil pelajaran darinya. Juga banyak ayat-ayat suci yang memerintahkan manusia untuk menggunakan rasionya dan melakukan penalaran secara logis.[73] Semua itu terjadi karena ketiganya tidak akan bertentangan melainkan saling mendukung dan menguatkan. Dalam *Fashl al-Maqal* Ibn Rusyd menulis sebagai berikut,

وإذا كانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق ، فإذا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدّى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

> "Jika syariat-syariat agama ini benar (*haq*) dan mengajak kepada penalaran yang menyampaikan kepada pengetahuan tentang Tuhan (*ma`rifah al-haq*), maka kita tahu pasti bahwa penalaran rasional (*burhânî*) tidak mungkin bertentangan dengan ajaran syariat. Kebenaran yang satu tidak akan bertentangan dengan kebenaran lainnya, tetapi justru saling mendukung dan mempersaksikan (*yusyhidulah*)".[74]

Bagan 8

Sumber Pengetahuan Menurut Ibn Rusyd



73 Ibn Rusyd, "Fashl Al-Maqal Wa Taqrir Ma Bain Al-Syariah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittishal." 14.

74 Ibn Rusyd. 19.

D. Join Metode Agama dan Sains.

Ibn Rusyd menyebut ada tiga bentuk metode dalam menghasilkan pengetahuan, yaitu demonstrasi (*burhânî*), dialektik (*jadâlî*) dan retorik (*khuthâbî*).[75] Demonstrasi adalah sebuah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang benar, primer dan utama. Premis yang benar, primer dan utama adalah premis yang memenuhi syarat tertentu, yaitu: (1) dipersepsikan dari sesuatu yang benar-benar ada sehingga bukan dari sesuatu yang tidak ada, (2) harus merupakan premis final yang tidak lagi membutuhkan penjelaskan tambahan, (3) harus merupakan premis pokok yang tidak dideduksikan dari premis lainnya, (4) bersifat utama yang menyiratkan bahwa ia ada sebelum kesimpulan, (5) lebih universal dan lebih jelas dalam menunjukkan sebuah objek dibanding kesimpulan yang dihasilkan. Dengan ketentuan tersebut, maka hasil penalaran demonstratif menjadi bersifat niscaya yang tidak terbantahkan dan tidak butuh penalaran tambahan. Selain itu, hasilnya juga bersifat umum yang dapat diperlakukan dalam semua bentuk pemikiran dan kehidupan.[76]

Dialektis (*al-jadâlî*) adalah bentuk penalaran yang tersusun atas premis-premis yang hanya bersifat "mendekati keyakinan" (*muqârib li al-yaqîn*), tidak sampai derajat menyakinkan (*al-yaqîn*) seperti dalam demonstratif. Premis ini, menurut Ibn Rusyd, sama posisi dan derajatnya dengan opini-opini yang secara umum diterima (*al-masyhûrât*). Opini yang umumnya diterima adalah statemen-statemen yang diakui oleh mayoritas masyarakat, atau oleh semua sarjana (*`ulamâ'*) dan orang-orang yang berakal (*`uqalâ'*), atau mayoritas mereka. Perbedaan antara premis yang menyakinkan dengan opini yang secara umum diterima adalah bahwa yang disebutkan pertama dihasilkan dari proses pemahaman intelektual dan pengujian rasional, sedang yang disebut kedua biasanya diakui hanya atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain, tanpa uji rasional. Menurut Ibn Rusyd, apa yang umumnya diterima tidak niscaya benar.[77]

75 Ibn Rusyd. 31.
76 Fakhry, *Averroes (Ibn Rushd) His Lifa, Works and Influence*. 35.
77 Ahmad Ibn Rusyd, *Talkhîs Kitâb Al-Jidal*, ed. Abd al-Mugid Haridi (Cairo: TARCE, 1979). 35.

Sementara itu, retoris (*al-khuthâbî*) adalah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang hanya bersifat percaya semata (*sukûn al-nafs*). Posisi dan derajat premis yang bersifat percaya semata setara dengan opini yang diterima (*al-maqbûlât*) dan berada di bawah opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) karena ia tidak diakui oleh mayoritas masyarakat. Lebih dari itu, premis percaya semata bahkan hanya diterima dari seorang individu atau paling banter dari sekelompok kecil orang, tanpa penyelidikan apakah yang diterima tersebut benar adanya atau justru sebaliknya.[78]

Di samping itu, Ibn Rusyd juga menyebutkan adanya puisi (*al-syi`r*), yaitu argumensi atau tepatnya pernyataan-pernyataan yang didasarkan atas premis-premis tidak menyakinkan. Maksudnya, makna-makna yang berkaitan dengan kata-kata yang digunakan dalam proposisi tersebut hanya merupakan tiruan-tiruan dari hal-hal yang ditunjukan oleh kata-katanya. Menurut Ibn Rusyd, puisi ini tidak memenuhi syarat-syarat yang dibutuhkan bagi sebuah penalaran logis, karena ia tidak bersifat pasti, primer dan menyakinkan. Kenyataannya, tujuan retorik bukan untuk pemahaman logis melainkan untuk maksud-maksud tertentu. Ibn Rusyd menyebut adanya tiga tujuan retorik, yaitu: (1) menunjukkan kelebihan pembicara (*itsbât al-mutakallim fadlîlah nafsah*), (2) mempengaruhi pendengar agar sepakat dengan apa yang disampaikan, (3) menyederhakan kalimat.[79]

Di sisi lain, Ibn Rusyd menyebut adanya tiga golongan masyarakat dalam kaitannya dengan metode berpikir mereka. Pertama, kalangan awam, yaitu masyarakat kebanyakan yang biasa berpikir secara tektualis-retoris (*khathabi*) dan sama sekali tidak menggunakan takwil. Mereka yang merupakan mayoritas masyarakat ini memahami makna dan ajaran teks melulu berdasarkan makna tersurat secara zhahir. Kedua, masyarakat kelas menengah, yaitu kalangan pemikir yang menggunakan penalaran dialektis (*jadâlî*). Ketiga, kelompok kecil masyarakat, yaitu kelompok filosof yang mampu berpikir secara *burhânî* (demonstratif). Dalam *Fashl al-Maqâl* Ibn Rusyd menulis:

78 Ahmad Ibn Rusyd, *Talkhîs Al-Khithâbah*, ed. Abdur Rahman Badawi (Beirut: Dar al-Qalam, n.d.). 16.

79 Ibn Rusyd. 18.

.... ، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا البرهانية والجدلية والخطابية

فإذا الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهو الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ..... و صنف هو من أهل التأويل الجدالي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة . و صنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة

> *"Metode berpikir yang biasa digunakan manusia ada tiga macam: demonstrasi (al-burhâniyah), dialektik (al-jadaliyah) dan retorik (al-khuthâbiyah).*

Tingkatan manusia (sesuai dengan kemampuan metode berpikirnya) juga dibagi dalam tiga kategori: (1) mereka yang sama sekali tidak mampu berpikir takwili. Mereka adalah kaum *khathâbî* dan ini adalah kelompok mayoritas (2) mereka yang mampu berpikir secara dialektik. Mereka adalah kaum jadali, baik berdasarkan bakat atau gabungan antara bakat dan kebiasaan. (3) Ahli takwil *yaqînî*. Mereka adalah orang yang mampu berpikir burhani baik karena bakat atau pendidikan, maksudnya belajar filsafat".[80]

Al-Qur'an adalah teks suci yang diturunkan untuk semua lapisan masyarakat, mulai masyarakat awam, kelompok menengah sampai kalangan elit terpelajar. Karena itu, menurut Ibn Rusyd, teks suci sebagai sumber ilmu-ilmu keagamaan pasti dapat didekati lewat beragam metode, mulai metode retorik (*khathabî*), dialektik (*jadalî*) maupun demonstrasi (*burhânî*).[81]

Hanya saja, metode yang sering digunakan oleh syariat sendiri adalah metode yang secara umum menjadi milik bersama kelompok besar manusia, karena tujuannya memang memberikan perhatian kepada kelompok mayoritas masyarakat. Ini wajar dan logis. Meski demikian, syariat tidak sedikit pun meninggalkan bagian untuk kalangan sedikit yang berpikir rasional filosofis. Bagian yang diberikan syariat kepada kalangan yang sedikit tersebut, yaitu kalangan yang berpikir rasional-filosofis, memiliki kemungkinan untuk dapat dimaknai secara takwil.

80 Ibn Rusyd, "Fashl Al-Maqal Wa Taqrir Ma Bain Al-Syariah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittishal." 31.

81 Ibn Rusyd. 33.

Menurut Ibn Rusyd, takwil adalah memberikan makna baru yang bersifat metaforik (*majazî*) yang berbeda dengan makna hakikinya atau makna tekstualitasnya tanpa harus melanggar tradisi bahasa Arab dalam proses pembuatannya. Misalnya, menyebutkan sesuatu dengan sebuah tertentu lainnya karena adanya faktor kemiripan, karena menjadi sebab atau akibatnya, karena menjadi bandingannya, atau adanya faktor-faktor lain yang diuraikan secara rinci dalam pembahasan metaforik.[82]

Hasil-hasil dari takwil tersebut, menurut Ibn Rusyd, adalah sah dan tidak akan bertentangan dengan makna teks meski sekilas tampak berbeda. Sebab, teks-teks yang secara zhahir tampaknya berbeda dengan hasil panalaran rasional, kemudian diteliti secara seksama semua bagian dan partikel-partikelnya ternyata justru ditemukan kesimpulan-kesimpulan yang mendukung adanya pentakwilan seperti itu. Minimal tidak menolaknya. Karena itulah, menurutnya, kaum muslimin kemudian sepakat bahwa pada dasarnya tidak ada kewajiban untuk memahami teks sesuai dengan makna zhahirnya secara keseluruhan atau memahami teks sesuai dengan makna takwilnya secara keseluruhan. Artinya, ada teks yang dipahami secara tekstual dan ada ayat-ayat yang dipahami secara takwil. Atau bahwa sebuah teks mengandunng makna zhahir dan batin. Kenyataan ini akan semakin jelas ketika seseorang menekuni dan menguji persoalan-persoalan tersebut kemudian menjadikannya sebagai sarana pencapaian untuk melakukan integrasi antara hal-hal yang rasional (*ma`qûl*) dan tekstual (*manqûl*).

Namun, apa yang dimaksud bahwa suatu ayat mengandung makna zhahir dan batin di atas bukanlah bersifat intrinsik melainkan ekstrinsik. Maksudnya, kandungan makna zhahir batin tersebut bukanlah berasal dari asalnya melainkan semata-mata karena adanya perbedaan tingkat pemahaman manusia. Perbedaan tingkat intelektual dan pemahaman itulah yang menyebabkan suatu teks dianggap *muhkamat* dan lainnya *mutasyâbihât*, satu aspek disebut makna batin aspek lainnya disebut makna zahir.

---

82 Ibn Rusyd. 20.

Terkait dengan kepastian tidak adanya pertentangan antara makna zahir dan makna takwil, Ibn Rusyd menulis dalam *Fashl al-Maqâl* sebagai berikut,

ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قنون التأويل العربى وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب يها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند مَن زاول هذا المعنى وجرَّبه وقصد هذا المقصود من الجمع بين المعقول والمنقول . بل نقول إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدّى اليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتُصفِحَت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذالك التأويل أو يقارب ان يشهد

> *"Kita memastikan seyakin-yakinnya bahwa segala sesuatu yang dihasilkan oleh metode burhan tetapi berbeda dengan makna dzahir teks syariat, maka dzahir teks syariat tersebut menjadi terbuka untuk menerima takwil sesuai dengan aturan takwil bahasa Arab. Ketentuan ini tidak diragukan oleh orang Islam juga tidak dipertanyakan oleh orang mukmin. Keyakinan akan kebenaran pernyataan ini semakin bertambah ketika seseorang menekuni dan mengujinya untuk mencapai integrasi antara yang bersifat rasional (ma`qûl) dengan wahyu (manqûl). Kita bahkan berani menyatakan bahwa makna tersurat (manthûq) apapun dalam syariat tetapi tidak sejalan dengan hasil metode burhani, kemudian teks-teks syariat tersebut dikaji dan diteliti semua bagian-bagiannya, pasti akan ditemukan dalam teks-teks syariat tersebut yang secara dzahir justru mendukung makna takwil semacam itu atau mendekatinhya".*[83]

Meski demikian, hal itu bukan berarti Ibn Rusyd lebih mengedepankan makna takwil dari pada makna zhahir teks. Ibn Rusyd dalam beberapa hal tetap memegang makna zhahir dan justru melarang takwil. Dalam *Fashl al-Maqâl*, Ibn Rusyd mencatat ada empat metode dalam kaitannya dengan syariat. Sebagian dapat dilakukan takwil tetapi sebagian tidak. Empat macam tersebut adalah, *pertama*, metode yang mana teori atau konsepsi (*tashawwur*) dan pembuktiannya (*tashdîq*) bersifat niscaya meski penalarannya dalam bentuk retorik atau dialektik. Penalaran ini bersifat niscaya meski premis-premis yang diajukan bersifat masyhur atau dugaan (*zhannî*). Kesimpulannya didasarkan atas dirinya sendiri bukan perumpamannya. Dalil-dalil syariat semacam ini tidak membutuhkan takwil. Siapa yang mengingkari atau melakukan takwil dapat menjadi kafir.

83 Ibn Rusyd. 33.

Kedua, metode yang menghasilkan kesimpulan bersifat niscaya tetapi premis-premisnya hanya bersifat masyhur atau dugaan. Metode ini didasarkan atas perumpamaan bagi objek-objek yang menjadi tujuannya. Di sini terbuka untuk dilakukan takwil. *Ketiga*, kebalikan dari yang kedua, yaitu metode yang kesimpulannya adalah berupa objek-objek yang hendak disimpulkan itu sendiri dan premis-premisnya bersifat masyhur atau dugaan tanpa ada kemungkinan mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan kategori ini tidak membutuhkan takwil meski sering terjadi takwil pada premis-premisnya. *Keempat*, metode yang premis-premisnya bersifat masyhur atau dugaan dan tidak mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan-kesimpulannya berupa perumpamaan-perumpamaan bagi objek-objek yang dituju. Bagi kalangan orang tertentu, metode ini harus ditakwil sedang kebanyakan orang harus diartikan menurut makna tekstualitasnya.[84]

Meski demikian, Ibn Rusyd mengingatkan dengan keras bahwa makna-makna takwil tersebut adalah benar-benar hanya untuk kalangan tertentu dan tidak boleh disampaikan kepada semua orang, lebih-lebih masyarakat awam. Sebab, orang-orang awam yang belum dapat memahaminya karena takwil menuntut adanya kemampuan intelektual yang lebih tinggi di atas rata-rata orang kebanyakan akan dapat terjerumus dalam kekafiran, jika hal itu berkaitan dengan pokok-pokok syariat. Karena itu, Ibn Rusyd sangat mengecam orang-orang yang menyampaikan makna-makna takwil kepada yang bukan ahlinya, dan menganggapnya sebagai kesalahan besar, bahkan sebagai kekafiran, karena akan dapat menyebabkan orang lain jatuh kepada kekafiran. Dalam *Fashl al-Maqâl*, Ibn Rusyd menyatakan sebagai berikut,

والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤوّل . فإذا أبطال الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر ان كان في أصول الشريعة . فالتأويلات ليس ينبغي ان يصرح بها للجمهور ولا يثبت في الكتب الخطبية او الجدلية ، أعني الكتب التي الاقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين كما صنع ذلك أبو حامد .

84 Ibn Rusyd. 32.

واما المصرِّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافرلمكان دعائه الناس الكفر . وهو ضدّ دعوى الشارع ، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة ، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا . فإناّ قد شهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم تلفوا ، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، أعني لاتقبل تأويلاً . وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور . فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الإعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة .

> *"Hal itu disebabkan bahwa tujuan takwil adalah mengganti pemahaman tekstual dengan pemahaman interpretatif. Ketika makna tekstual tersebut telah tergantikan dalam pemahaman kaum literalis sedang mereka sendiri belum dapat menerima pemahaman takwil, maka hal itu akan dapat menjerumuskan pada kekafiran jika berkaitan dengan pokok-pokok syariat. Karena itu, makna-makna takwil tidak layak disampaikan kepada masyarakat awam atau ditulis dalam kitab-kitab retorik maupun dialektik. Yaitu, kitab-kitab yang ditulis dengan dalil-dalil metode retorik atau dialektik seperti yang dilakukan Abu Hamid al-Ghazali.*

Mereka yang menyampaikan makna takwil kepada yang bukan ahlinya adalah orang kafir, karena dapat mengajak kepada kekafiran. Perbuatan itu jelas bertentangan dengan kehendak Tuhan, terutama jika takwilnya ternyata keliru dan berkaitan dengan pokok-pokok syariat, sebagaimana yang terjadi pada masa sekarang. Kami saksikan ada sekolompok orang yang belajar filsafat dan mengklaim telah menemukan hal-hal baru yang berbeda dengan syariat. Mereka kemudian menyampaikannya kepada masyarakat umum. Pemahaman yang mereka sampaikan akhirnya justru menyebabkan kerusakan masyarakat awam di dunia dan akherat.[85]

Prinsip tidak adanya pertentangan antara teks suci dengan penalaran filosofis juga berlaku dalam dunia sains. Menurut Ibn Rusyd, berkaitan dengan sains ini syariat mempunyai dua sikap: menjelaskan atau tidak menyinggung sama sekali. Sains yang tidak disinggung syariat berarti sama seperti fenomena hukum yang belum dibicarakan oleh syariat yang kemudian menjadi tugas para ahli untuk menyimpulkannya (*istinbâth*) melalui analogi (*qiyâs al-syar`î*). Artinya,

85 Ibn Rusyd. 33.

sains yang belum dibicarakan syariat berarti menjadi tanggung jawab kaum saintis untuk melakukan eksplorasi dan menguraikannya lewat metode-metode ilmiah. Sebaliknya, sains yang telah dijelaskan ada dua kemungkinan: sesuai dengan hasil sains atau bertentangan dengannya. Jika sesuai berarti tidak ada masalah, tetapi jika bertentangan maka hal itu dapat diselaraskan dengan cara dilakukan takwil atas makna zhahir yang dikandung syariat.[86]

Dengan ketentuan seperti di atas, berarti metode ilmu-ilmu keagamaan dapat saling kait dengan metode ilmu-ilmu filosofis. Teks suci yang menjadi sumber ilmu-ilmu keagamaan tidak hanya dapat didekati dengan metode dialektik (*jadâlî*) keagamaan melainkan juga demonstrasi (*burhânî*) filosofis, sehingga hasilnya tidak kalah valid dengan ilmu-ilmu filosofis. Sebaliknya, ketentuan premis primer dan niscaya yang dipersyaratkan metode filosofis tidak hanya dihasilkan dari uji validitas rasional melainkan juga dapat di dasarkan atas teks-teks suci keaagamaan.

E. Bertemu pada Tujuan Akhir.

Menurut Ibn Rusyd, tujuan akhir dari pengetahuan baik filsafat maupun sains bukan hanya mencari kebenaran realitas atau memahami kebenaran sebagai kebenaran melainkan lebih dari itu adalah mengenal terhadap Sang Pencipta, Allah *Subhanahu wa Ta'ala*, sebagai pencipta realitas dan kebenaran.[87] Sebelumnya, ajaran seperti ini juga disampaikan Ibn Sina (980-1037 M). Menurut Ibn Sina, tujuan akhir dari sebuah pengetahuan bukan untuk menangkap dan menjelaskan objektifitas objek melainkan mengenal asal usul ilahiyah dari realitas-realitas objek.[88]

Untuk mencapai tujuan tersebut, menurut Ibn Rusyd, ada beberapa metode yang dapat dilakukan. *Pertama*, melakukan penelitian induksi secara berkelanjutan sehingga dapat menemukan sifat universitas objek. Maksudnya, dalam penelitian induksi ini kegiatan penelitian

86 Ibn Rusyd. 19.
87 Ibn Rusyd. 13.
88 Ali Ibn Sina, *Remarks and Admonitions*, ed. Shams C Inati (Toronto: NEH, 1984). 153.

tidak boleh berhenti pada satu dua objek penelitian secara partikular apalagi sekedar menjelaskan kondisi objektifnya melainkan harus pada banyak objek dan berusaha menangkap universalitas dari berbagai objek partikular tersebut. Karena itu, Ibn Rusyd mengajarkan metode *istiqrâ'*, sebuah metode induksi yang bertujuan untuk mendapatkan makna universal objek berdasarkan kajian atas berbagai realitas objek yang bersifat partikular. Terkait dengan ini, Ibn Rusyd menulis sebagai berikut,

وأمّا الإستقراء فهو نقلة الحكم بشيئ ما على جزئيات كلى ما إلى الحكم بذالك الشيئ على ذالك الكلى . وذالك أن نقلة الحكم من شيئ الى شيئ لا يخلو من ثلاثة أوجه . أحدها نقلة الحكم من الكلى الى الجزئ وهذا هو القياس وذالك أن النتيجة منطوية القوة فى المقدمة الكبرى على جهة ما ينطوى الجزئ فى الكلى . والثانى نقلة الحكم من أكثر الجزئيات أو جميعها إلى الكلى وهذا هو الإستقراء . والثالث النقلة من جزئ إلى جزئ شبيه به وهو الذى يعرف بالمثال . والإستقراء يستعمل فى هذه الصناعة على وجهين أحدهما فى تصحيح المقدمات الكلية فى القياس وهو الأكثر وربما استعمل أقل ذلك فى تصحيح المطلوب نفسه

> *"Istiqrâ' adalah pengambilan keputusan berdasarkan objek yang bersifat partikular untuk mendapat pemahaman yang universal. Sungguh, pengambilan kesimpulan berdasarkan suatu objek tidak lepas dari tiga metode. Pertama, pengambilan kesimpulan berdasarkan atas yang universal menuju partikular yang disebut analogi (qiyâs). Dikatakan dari universal kepada partikular karena kesimpulannya telah ada secara tersirat di dalam premis mayor yang bersifat universal. Kedua, pengambilan kesimpulan berdasarkan atas kasus-kasus partikular kepada yang universal. Ini adalah istiqrâ'. Ketiga, pengambilan kesimpulan berdasarkan atas adanya keserupaan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Ini disebut sebagai perumpamaan (misâl). Istiqrâ' digunakan dalam dua hal. Pertama, untuk memvalidasi premis mayor dalam proses analogi. Ini yang paling sering terjadi. Kedua, jarang terjadi, untuk memvalidasi objek yang dicari".*[89]

Untuk mendapatkan kesimpulan universal dari pengamatan atas objek-objek partikular dalam proses istiqra' di atas, ada tiga tahapan yang disebutkan Ibn Rusyd, yaitu (1) abstraksi, (2) kombinasi, (3) penilaian. Abstraksi adalah proses penggambaran atas objek-objek yang ditangkap indera, eksternal maupun internal. Ibn Rusyd

89 Ibn Rusyd, *Talkhîs Kitâb Al-Jidal*. 47.

mempersyaratkan bahwa objek ini harus merupakan sesuatu yang wujud, bukan yang tidak wujud, karena rasio hanya berkaitan dengan sesuatu yang wujud bukan dengan yang tidak wujud. Objek-objek wujud ini dicerap oleh rasio dan masuk ke dalam jiwa sebagai konsep-konsep awal. Pada tahap ini, proses abstraksi harus merujuk pada 10 kategori yang diberikan Aristoteles (384-322 SM), yaitu substansi, kuantitas, kualitas, relasi, tempat, waktu, posisi, milik, tindakan dan pengaruh.[90] Uraian secara mendalam tentang 10 kategori ini dalam kaitannya dengan proses abstaksi dapat dilihat dalam penjelasan Ibn Rusyd tentang konsep kategori Aristoteles.[91]

Langkah kedua, kombinasi, adalah memadukan dua atau lebih dari hasil abstraksi-abstraksi indera sehingga menjadi sebuah konsep yang utuh dan universal. Misalnya, dari beberapa abstraksi indera tentang manusia akhirnya dihasilkan konsep tentang manusia yang terdiri atas hewaniyah dan rasionalitas. Semakin banyak abstraksi yang dipadukan semakin lengkap pula konsep yang dihasilkan. Konsep-konsep tersebut pada gilirannya menunjukkan esensi sesuatu dan esensi yang lengkap membentuk definisi. Untuk mendapatkan satu konsepsi yang utuh ini seseorang harus mempertimbangkan apa yang disebut 'lima kriteria' (*alfazh al-khamsah*), yakni spesies (*nau`*), genus (*jins*), perbedaan (*fashl*), kekhususan (*khas*) dan bentuk (*aradl*). Langkah terakhir adalah penilaian, diberikan ketika konsep-konsep yang dihasilkan harus dihadapkan pada proposisi-proposisi, benar atau salah.[92]

Berdasarkan penelitian-penelitian induktif yang berbeda tersebut kemudian dipertemukan menjadi sebuah kesimpulan umum yang bersifat universal. Selanjutnya, berdasarkan universalitas-universalitas yang ada akan ditemukan universalitas yang lebih tinggi. Begitu seterusnya, sampai pada universalitas akhir yang merangkum semua realitas wujud, empirik maupun non-empirik.[93] Berdasarkan atas pemahaman terhadap universitas wujud, seseorang akhirnya akan

90 Ibn Rusyd, *Tahafut Al-Tahafut*. 204.
91 Ahmad Ibn Rusyd, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, ed. Charles E. Butterworth (Prencenton: Prencenton University Press, 1983).
92 Ahwani, "Ibn Rushd." 554.
93 Ibn Rusyd, *Talkhîs Kitâb Al-Jidal*. 47.

sampai pada Yang Maha Universal yang merangkum seluruh realitas, yaitu Allah *Subhanahu wa Ta'ala*.

Metode *kedua*, filsafat dan sains melakukan kajian secara mendalam atas sebuah objek sampai menemukan hakekat objek, tidak boleh berhenti pada kajian terhadap bentuk dan materi objek.

Menurut Ibn Rusyd, realitas wujud ini terdiri atas tiga prinsip, (1) materi, (2) bentuk, dan (3) keseluruhan atau gabungan atas materi dan bentuk sekaligus. Keseluruhan materi dan bentuk ini bersifat universal. Universalitas ini mencakup yang esensi sekaligus material.[94] Selain itu, sesuatu dapat mewujud jika memenuhi empat syarat, (1) adanya subjek yang paling dekat, (2) sifatnya, (3) adanya sebab pendorong atau penggerak, (4) tidak adanya sebab-sebab yang menghalangi. Misalnya, kemungkinan sembuh bagi orang sakit. Tidak semua orang yang sakit punya kemungkinan untuk sembuh, dan orang yang punya kemungkinan tersebut harus juga mendapatkan sifat-sifatnya. Selain itu, dia juga harus memiliki sebab efisien yang membawanya kepada kesembuhan disamping tidak adanya sesuatu yang menghalangi kesembuhannya. Orang yang mempunyai syarat-syarat tersebut baru memiliki kemungkinan untuk sembuh.[95]

Konsep ini juga berlaku dalam konteks yang lebih besar, yaitu alam semesta. Menurut Ibn Rusyd, semesta adalah gabungan antara yang esesial dan material, membentang dari potensial sampai aktual. Keberandaannya bisa terjadi karena telah terpenuhinya syarat-syarat untuk muncul. Apa saja syarat-syarat atas kemunculan wujudnya? Jika seseorang memikirkan ini secara mendalam, dia akan sadar bahwa semesta ini tidak mungkin karena dirinya melainkan adanya syarat dan sebab yang menggerakan untuk muncul? Siapa yang menggerakkan? Itulah yang dalam teologi Islam disebut Tuhan, Allah *Subhanahu wa Ta'ala.* Dalam *Fashl al-Maqâl*, Ibn Rusyd menulis sebagai berikut,

94 Ahmad Ibn Rusyd, *Ma Ba`d Al-Thabî`ah (Metaphysics)*, ed. Charles E Genequand (Leiden: EJ. Brill, 1986).”title”:”Ma Ba`d al-Thabî`ah (Metaphysics 65.

95 Ibn Rusyd.”title”:”Ma Ba`d al-Thabî`ah (Metaphysics 86.

فإن الموجودات إنما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ .... وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة

> *"Setiap yang wujud akan menunjukkan siapa pembuatnya. Pengetahuan yang baik terhadap sesuatu akan mudah munjukkan siapa pembuatnya… Inilah metode penalaran yang menyampaikan kepada pengetahuan yang sebenarnya kepada Tuhan".*[96]

Metode *ketiga* dengan menggunakan dalil `*inâyah* dan *ikhtirâ*`. Dalil *ikhtirâ*` adalah dalil yang menyatakan bahwa semesta yang rapi dan teratur ini tidak mungkin muncul dengan sendirinya tetapi pasti ada yang menciptakan. Begitu seterusnya, sampai pada pencipta terakhir yang tidak tercipta. Hal yang sama juga tampak pada diri manusia di mana dia tidak bisa mengatur proses kehidupannya sendiri, dari lahir, remaja, dewasa, tua dan akhirnya mati. Artinya, di sini pasti ada kekuatan besar, Sang Maha Pencipta, Tuhan yang mengatur jalan hidup manusia dan segenap alam semesta. Dalil `*inâyah* adalah dalil yang menyatakan bahwa tata kehidupan semesta ini, pergantian siang dan malam, adanya binatang, tumbuhan dan lainnya, ternyata sesuai dengan kebutuhan dan kehidupan manusia. Kesesuaian ini tentu tidak terjadi secara kebetulan karena tidak terjadi hanya beberapa kali tapi secara konstan. Artinya, kenyataan tersebut menunjukkan ada kekuatan luar biasa yang mengendalikan dan mengaturnya, yang merencanakan secara detail dan mewujudkan semuanya demi kepentingan hidup manusia.[97]

Menurut Ibn Rusyd, pembuktian atau dalil-dalil dari hasil penelitian seperti di atas lebih kuat, lebih argumentatif dan lebih dapat diterima masyarakat, kaum terpelajar maupun awam. Karena itu, Ibn Rusyd mengkritik metode-metode pembuktian yang dilakukan beberapa madzhab pemikiran Islam seperti Hasyawiyah, Asy`ariyah, Batiniyah dan Sufi. Menurut Hasyawiah, jalan menuju Tuhan adalah lewat pengajaran lesan dan bukan nalar. Maksudnya, untuk mengerti

96 Ibn Rusyd, "Fashl Al-Maqal Wa Taqrir Ma Bain Al-Syariah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittishal." 18.

97 Ibn Rusyd, "Al-Kasyf an Manahij Al-Adilah Fi Aqaid Al-Millah." 61.

Tuhan dicapai dengan mendengar informasi yang disampaikan Rasul saw, dan nalar tidak ada kaitannya dengan masalah ini. Sebaliknya, golongan Asy`ariyah percaya bahwa jalan menuju Tuhan adalah lewat rasio. Dari sini, kaum Asy`ariyah kemudian melahirkan dokrin-doktrin bahwa bahwa dunia ini tidak kekal, bahwa benda-benda terdiri atas atom-atom dan atom-atom tersebut diciptakan, dan bahwa perantara adanya dunia ini tidak kekal juga tidak sementara. Sementara itu, kaum Sufis mencapai Tuhan lewat jalan mistis. Menurut mereka, pengetahuan tentang Tuhan datang sendiri dari atas masuk ke dalam hati, setelah kita meninggalkan semua keinginan duniawi.

Metode yang disampaikan kaum Hasyawiyah tersebut, menurut Ibn Rusyd, bertentangan dengan ajaran teks suci yang banyak memerintahkan manusia untuk beriman berdasarkan bukti-bukti rasional, sedang pemikiran Asy`ariyah tidak bisa diikuti masyarakat kebanyakan (awam), di samping argumennya tidak kukuh dan tidak menyakinkan. Kelemahan yang sama juga terjadi pada kaum sufis, disamping metodenya berarti menghapus kegiatan spekulasi yang diperintahkan dalam banyak teks suci (al-Qur`an). [98]

Dengan demikian, tujuan tertinggi dari pencapaian pengetahuan, baik filsafat maupun sains, dalam perspektif Ibn Rusyd adalah untuk mengenal Tuhan, memahami kekuasaan dan keagungan-Nya. Pengenalan terhadap Tuhan lewat metede filsafat dan sains ini bahkan dinilai lebih kuat dan argumentative dibanding metode yang dilakukan dalam pemikiran keagamaan seperti Asy'ariyah, Hasyawiyah dan tasawuf. Tujuan filsafat dan sains seperti di atas jelas sangat selaras dengan ajaran agama, sehingga tujuan agama dan pengetahuan adalah satu dan sama.

98 Ibn Rusyd. 46.

BAB IV

INTEGRASI MODEL NIDHAL GUESSOUM

Bagian ini menjelaskan beberapa hal, yaitu pendidikan dan aktivitas Nidhal Guessoum, kritiknya pada pola-pola islamisasi, dan gagasan-gagasannya terkait dengan program integrasi agama dan sains yang terdiri atas tiga hal, yaitu prinsip tidak bertentangan, penafsiran berlapis dan falsifikasi teistik.

A. Pendidikan dan Aktivitasnya.

Nidhal Guessoum lahir pada tanggal 6 September 1960 di Algeria atau Aljazair, di wilayah Afrika utara. Menurut pengakuannya, dia merasa sangat beruntung lahir dan dibesarkan dalam keluarga yang luar biasa. Kedua orang tuanya adalah para akademisi yang hebat. Ayahnya seorang guru besar dalam bidang Filsafat sekaligus hafiz (hafal al-Qur'an sejak usia belasan tahun), dengan menyandang dua gelar Doktor bidang Filsafat dari dua Universitas ternama, yaitu Universitas Sorbone, Paris dan Universitas Kairo, Mesir. Ayahnya juga pernah menjabat sebagai Dekan pada Fakultas *Religious Studies* di Universitas Aljazair. Sementara itu, ibunya adalah seorang yang sangat menyukai kesusasteraan dan mendapatkan gelar Master dalam bidang sastra Arab.[1]

Namun, bukan hanya prestasi dan kedudukan akademik kedua orang tuanya tersebut yang membuat Nidhal merasa beruntung, melainkan kondisi dan lingkungan keluarga yang luar biasa. *Pertama*,

1 Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B.TaurisandCoLtd, 2011). xxiii

di rumahnya tersedia perpustakaan keluarga dengan buku-buku dan referensi yang melimpah terkait dengan filsafat, agama dan sastra. Kedua orang tuanya tampak memanjakan Nidhal dan empat saudarannya dengan banyak buku bacaan dan referensi ilmiah yang dibutuhkan. *Kedua*, sejak awal Nidhal dan saudaranya senantiasa diajarkan untuk selalu menjiwai rasionalisme filsafat, metodologi sains modern, keindahan seni dan sastra, serta pandangan dunia (*world view*) perspektif Islam, sehingga mereka menjadi orang yang mampu berfikir logis, metodologis tanpa harus kehilangan jati diri sebagai muslim. *Ketiga*, Nidhal bersama saudaranya sejak awal di masukkan dalam lembaga pendidikan yang disampaikan dengan menggunakan dua bahasa (Arab dan Perancis) dalam bahasa pengantarnya. Setelah itu, pada usia remaja, diajarkan dengan bahasa Inggris. Karena itu, Nidhal menjadi tidak mengalami kesulitan untuk membaca dan mengkaji buku-buku dan referensi kajian keislaman dan filsafat juga sains, yang umumnya ditulis dalam tiga macam bahasa tersebut.[2]

Pendidikan dasar dan menengah Nidhal, menurut informasi dari Wikipedia,[3] ditempuh di *Lycée Amara Rachid School*, di Aljazair. Sekolah ini, sebagaimana pengakuan Nidhal, menggunakan bahasa Arab dan Perancis sebagai bahasa pengantarnya.

Setelah itu, Nidhal melanjutkan studi jenjang Sarjananya (B.Sc) pada program Fisika Teoritis di Universitas Sains dan Teknologi Algeria, Aljazair, dengan predikat lulusan terbaik dengan penghargaan (Juni, 1982). Kampus ini, sebagaimana lazimnya kampus dan masyarakat di negara-negara bekas jajahan Perancis, juga menggunakan bahasa Perancis sebagai bahasa pengantar kuliahnya.

Beberapa saat kemudian, Nidhal berangkat ke Amerika untuk mengambil pendidikan intensif Bahasa Inggris selama beberapa bulan di American Language Centre Diploma di Universitas California, USA, selesai bulan Desember 1982. Pendidikan intensif ini tampaknya digunakan sebagai persiapan untuk melanjutkan pendidikan

2 Guessoum. xxiv

3 "Nidhal Guessoum," in *Wikipedia*, n.d., https://en.wikipedia.org/wiki/Nidhal_Guessoum. akses 11 Desember 2020.

berikutnnya. Kenyataannya, Nidhal memang menempuh program Master dan Doktornya di Universitas California. Nidhal menyelesaikan pendidikan tingkat Master (M.Sc) dalam bidang Fisika di Universitas California, tahun 1984. Empat tahun kemudian, tahun 1988, Nidhal merampungkan pendidikan tingkat Doktornya di Universitas yang sama dengan disertasi berjudul *Thermonuclear Reactions of Light Nuclei in Astrophysical Plasmas*.[4]

Nidhal tampaknya termasuk orang yang mempunyai semangat belajar yang tinggi. Setamat dari pendidikan Doktornya, Nidhal langsung mengambil program post-doctoral di pusat penelitian NASA, di Maryland, USA, tahun 1988-1990, dibawah bimbingan langsung Prof. Reuven Ramaty (1937-2001). Reuven Ramaty sendiri dikenal sebagai tokoh dalam bidang fisika surya, astronom sinar gamma, astrofisika nuklir dan sinar kosmik. Dia adalah juga salah seorang anggota pendiri *High Energy Solar Spectroscopic Imager* (HESSI) dan tokoh penentu dalam seleksi terhadap para ilmuan yang akan bergabung dalam penelitian NASA. Untuk mengenang dan menghormati jasa-jasanya, maka sejak misi Small Explorer (SMEX) ke-6, yaitu pada peluncuran tanggal 5 Februari 2002, misi ruang angkasa HESSI diganti namanya menjadi Reuven Ramaty High Energy Solar Spectroscopic Imager (RHESSI).[5]

Selesai dari program post-doctoral, Nidhal pulang ke Aljazair dan menjadi dosen di Universitas Blida, Aljazair, tahun 1990-1994. Empat tahun di Aljazair, tahun 1994-2000 pindah ke Kuwait dan menjadi Asisten Profesor di *College of Technological Studies*, Kuwait. Pada tahun 2000, Nidhal pindah ke Uni Emerat Arab (UEA) dan menjadi Profesor penuh (sejak tahun 2008) di *American University of Sarjah* (UAS), pada Jurusan Fisika, Fakultas *Art and Science*.

Di sela-sela kesibukan mengajar, Nidhal masih bisa menyempatkan diri untuk melakukan penelitian yang berbobot, sehingga meraih beberapa penghargaan (*awards*). Antara lain, mendapatkan dana

4 "Short Curriculum Vitae Nidhal Guessoum," n.d., http://www.nidhalguessoum.org/vvold/public_html/sites/all/modules/ckeditor/ckfinder/userfiles/files/Nidhal Guessoum Short CV.pdf. akses tanggal 11 Desember 2020.

5 "Reuven Ramaty," Wikipedia, n.d., https://en.wikipedia.org/wiki/Reuven_Ramaty. akses tanggal 11 Desember 2020.

penelitian lebih dari satu juta dolar dari enam lembaga founding; mendapatkan "dana perjalanan" sebagai *visiting researcher* untuk menyampaikan hasil penelitian di 17 lembaga/ kampus di Amerika, Inggris, Perancis dan negara-negara Arab; Hadiah penelitian (*research prize*) dari kampus UAS sendiri, tahun 2003.[6]

Nidhal Goessoum menghasilkan banyak karya akademik, baik berupa buku, proseding seminar, hasil penelitian maupun jurnal internasional. Untuk buku setidak ada delapan judul yang telah terbit, satu di antaranya cukup populer di Indonesia, yaitu *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (2011) yang diterjemahkan dan diterbitkan oleh Mizan, Bandung, dengan judul *Islam dan Sains Modern* (2015). Buku ini menjelaskan kritik-kritik Nidhal terhadap pola integrasi Islam dan sains yang berkembang dalam masyarakat Islam dewasa ini dan gagasannya untuk melakukan integrasi agama dan sains yang secara metodologis lebih kokoh dan dapat dipertanggung jawabkan. Buku yang lain adalah, *the Determination of Lunar Crescent Months and the Islamic Calender* (1993), *the Story of the Universe* (2002) dan *Kalam's Necessary Engagement with Modern Science* (2011).

Untuk proseding tercatat ada 41 buah tulisan. Kebanyakan tulisannya berkaitan dengan persoalan fisika dan astronomi yang dipresentasikan dalam seminar internasional di Afrika Selatan, Aljazair, Mesir, Jerman, Perancis, Irlandia, Kanada dan Rusia. Sebagian tulisannya merupakan karya mandiri tetapi tidak sedikit diantaranya adalah karya bersama, ditulis bareng dengan satu atau dua ilmuan, bahkan lebih. Ini menunjukkan bahwa Nidhal mempunyai banyak kolega dan banyak tim dalam melakukan penelitian.

Untuk artikel jurnal, Nidhal setidaknya telah menterbitkan 25 artikel, yang tersebar dalam banyak jurnal internasional yang terbit di Amerika dan Eropa. Antara lain, *Reviews Modern Physics, Astronomy & Astrophysics, the Astrophysical Journal,* dan *Journal of Astronomical History and Heritage*. Tidak berbeda dengan tulisannya dalam prosiding seminar, artikel Nidhal dalam jurnal-jurnal ini semuanya terkait dengan

6 "Short Curriculum Vitae Nidhal Guessoum."

persoalan fisika dan astronomi.

Sementara itu, untuk hasil penelitian, tercatat ada 37 hasil penelitian yang dideseminasikan dalam berbagai forum ilmiah di seluruh dunia. Melihat catatan yang ada dalam *curriculum vita*-nya, tampak bahwa setiap tahun Nadhal selalu menghasilkan setidaknya satu buah penelitian berbobot dan senantiasa di deseminasikan dalam forum-forum pertemuan ilmiah, diberbagai belahan dunia, dimulai di Australia, Eropa, Amerika, Afrika maupun di dunia Arab. Pada Desember 2011, Nidhal pernah datang ke Indonesia untuk menjadi pembicara dalam seminar tentang integrasi agama dan sains di program CRCS Universitas Gajah Mada, Yogyakarta.[7]

Selain itu, Nidhal masih menulis puluhan artikel atau kertas kerja yang disampaikan dalam beberapa pertemuan dan seminar atau yang diterbitkan dalam jurnal-jurnal lokal.

Aktivitasnya saat ini, disamping kesibukkannya sebagai guru besar Fisika dan Astronomi di *American University of Sarjah* (AUS), UEA, Nidhal juga aktif dalam banyak organisasi akademik yang lain. Antara, sebagai wakil presiden pada *Islamic Crescents Observation Project* (ICOP), anggota eksekutif pada *International Society for Science and Religion* (ISSR) dan anggota pada *International Astronomical Union*.[8]

B. Konsep tentang Sains.

Menurut Nidhal, sains adalah seperangkat metode yang terorganisir, sistematis, objektif dan teratur yang hasilnya dapat dikaji ulang dan berlaku secara universal. Maksudnya, sains bukan sekedar rangkaian kerja-kerja yang biasanya dipahami sebagai kerja laboratorium atau eksperimen melainkan system kerja yang menekankan pada objektifitas dan universal. Nidhal menulis sebagai berikut, "*Science is the systematic, objective, quantitative, falsifiable set of methods by which one studies the*

7 "The Fist International Conference on Knowledge and Values," CRCS UGM Yogyakarta, 2011, https://crcs.ugm.ac.id/?s=nidhal+guessoum. Seminar ini dilaksanakan pada hari Jumat tanggal 16 Desember 2011, bertempat di Gedung Lengkung Sekolah Pascasarjana Universitas Gajah Mada, Yogyakarta.

8 "Short Curriculum Vitae Nidhal Guessoum."

(natural)".[9] Sains adalah seperangkat metode sistematis, objektif, kuantitatif dan dapat difalsifikasi, sehingga memungkinkan seseorang mengamati semesta.

Karena itu, menurut Nidhal, ada beberapa syarat agar sebuah system kerja dinilai sebagai kerja sains. *Pertama*, bahwa pekerjaan tersebut harus mengikuti aturan metode ilmiah. Metode ilmiah yang dimaksud ini adalah serangkaian kerja yang setidaknya terdiri atas empat rangkaian. (1) mengamati fenomena dan berusaha merekam sebanyak mungkin informasi tentang fenomena tersebut, (2) membuat hipotesis berdasarkan atas pengetahuan atau teori yang telah ada terhadap fenomena yang dimaksud, (3) menguji hipotesis yang dibuat, apakah hipotesisnya benar atau terbukti, (4) menyempurnakan hipotesis yang dibuat sampai dapat dibuktikan benar, atau merevisi hipotesis atau bahkan mengganti hipotesisnya jika tidak selaras dengan hasil penelitian.[10]

Kedua, sebagai tindak lanjut dari point 3. Point 3 di atas bahwa aktivitas ilmiah harus menguji hipotesis menuntut adanya aktivitas falsifikasi. Falsifikasi maksudnya adalah bahwa sesuatu dinilai ilmiah jika dapat dibuktikan salah lewat observasi atau eksperimen dan kesalahannya dapat ditunjukkan. Sesuatu yang tidak dapat difalsifikasi tidak dapat disebut sebagai ilmiah. Menurut Nidhal, falsifiabilitas adalah konsep paling akurat untuk mendefinisikan dan menggarisbawahi aktivitas ilmiah.[11]

Ketiga, bahwa pekerjaan tersebut harus bersifat objektif. Objektif maksudnya adalah bahwa serangkaian kerja-kerja pada poin pertama, mulai mengamati fenomena sampai selesai, tidak memasukkan unsur-unsur pribadi. Benar bahwa pada saat melakukan penilaian terhadap hipotesis misalnya, juga pada saat membahas hasil-hasil penelitian, ada unsur subjektivitas manusia. Akan tetapi, semua tetap harus memperhatikan objektivitas kerja, sehingga unsur pribadi dalam proses kerja ilmiah tidak mencampuri hasil akhirnya.

9 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 81.

10 Guessoum. 72.

11 Guessoum. 99.

Keempat, bahwa pekerjaan tersebut harus melibatkan penilaian para ilmuan lain yang independent yang dikenal dengan istilah *peer-review*. Di sini Nidhal menuntut adanya peran yang kuat dari komunitas ilmiah sehingga serangkaian kerja ilmiah, mulai awal sampai akhir, tetap terpandu dengan baik. Karena itu, menurut Nidhal, peran *peer-review* setidaknya terkait dengan dua hal. (1) mendampingi kerja lapangan mulai pengamatan fenomena, pengumpulan data, penyusunan prediksi eksperimental sampai analisis data. (2) mengkoreksi kerja internal, terkait dengan logika yang digunakan, teori yang diusulkan sampai proses pembahasan dan penilaian atas data yang ditemukan.[12]

Kelima, objek kajian sains tidak hanya terbatas pada objek-objek material melainkan juga merambah pada objek-objek psikologis dan objek-objek atau relasi-relasi yang tidak kasat mata. Karena itu, Nidhal mempersoalkan definisi sains yang dibuat Ziauddin Sardar. Dalam salah satu tulisannya Sardar mendefinisikan sains sebegai berikut,

> *"[Science is] an organized, systematic and disciplined mode of inquiry based on experimentation and empiricism that produces repeatable and applicable results universally, across all cultures".*[13]
>
> *"Sains adalah suatu model penyelidikan yang terorganisir, sistematis dan teratur berdasarkan atas eksperimentasi dan empiric yang menciptakan sebuah hasil yang kemudian dapat diuji dan direka ulang serta berlaku universal untuk semua kebudayaan".*

Menurut Nidhal, definisi sains dari Sardar di atas lebih menekankan pada aspek objektivitas (pengulangan dan universalitas) dan testabilitas (eksperimentasi dan empirisme) tetapi membatasi sains hanya dalam kategori ilmu alam. Definisi ini akan menjadi masalah ketika berhadapan dengan ilmu psikologi misalnya? Apakah psikologi tidak termasuk sains (objektif)? Bagaimana dengan ilmu informatika? Juga ilmu perpustakaan, ilmu politik dan sejenisnya? Apakah ini tidak termasuk sains?[14]

Meski demikian, Nidhal menyadari adanya kelemahan-kelemahan mendasar pada sains. Dia mencatat beberapa kritik terhadap sains yang

12 Guessoum. 73.
13 Ziauddin Sardar, "Islamic Science: The Way Ahead," in *How Do You Know*, ed. Ehsan Masood (London: Pluto Press, 2006). 161.
14 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 72.

menunjukkan kelemahannya. *Pertama*, adanya sains kewirausahaan, yaitu adanya upaya menggantikan pencarian kebenaran yang objektif dan jujur dalam sains dengan permainan untuk mendapatkan hibah riset dan penerbitan karya ilmiah.[15] Kita juga menyadari adanya kasus seperti ini. Gus Dur atau Abdurrahman Wahid (1940-2009 M) pernah menyebut dengan istilah "Doktor Kuli". Yaitu, para akademi yang menjual atau menggadaikan hasil penelitiannya atau ilmunya untuk mendapatkan proyek atau hibah penelitian.

Kedua, sains bekerja dibawah kendali industry khususnya industry militer. Menurut Nidhal, saat ini banyak orang yang telah menyadari dampak negative dari teknologi (sebagai konsekuensi sains) yang meliputi polusi udara dan air, pestisida, kerusakan lingkungan, limbah beracun dan seterusnya. Namun, tidak banyak yang mengetahui bahwa sekitar separoh dari ilmuan di seluruh dunia telah bekerja untuk industru militer. Dengan menguti pernyataan Sardar, Nidhal menulis sebagai berikut,

> *"American science is tightly controlled by an alliance of the military, powerful multinationals and research universities…. Devices and other equipment developed for the military not only provide new instruments for science but also shape the conceptual categories and toolkits of scientists".*[16]

> *"Sains Amerika dikontrol secara ketat oleh aliansi militer, perusahaan miltinasional yang kuat, dan riset dari berbagai universitas…. Perangkat-perangkat kemiliteran tidak hanya menyediakan instrument baru untuk pengembangan sains, tetapi juga membentuk kategori-kategori konseptual bagi ilmuan".*

Ketiga, bahwa sains sangat eurosentris, maksudnya kegiatan ilmiah dan sains lebih digunakan untuk kepentingan masyarakat Barat dan tertutup untuk orang non-Barat. Kritik ini salah satunya didasarkan atas perbandingan jumlah jurnal yang terindeks oleh *Institute for Scientific Infirmation* (ISI) yang hanya sekitar 3000 jurnal dibanding jurnal di seluruh dunia yang tidak terindeks ISI mencapai lebih dari 60.000 buah. Para penulis dalam jurnal yang terindeks ISI ini kebanyakan orang Barat sehingga artikelnya dapat dibaca dan dikutip orang lain. Karena itu, saat ini meuncul upaya untuk mengembangkan visi baru tentang bagaimana membangun sains pasca-kolonial yang adil dan setara dalam rangka memberikan keadilan bagi semua kebudayaan dan

15 Guessoum. 87.
16 Guessoum.

kontribusi masing-masing pada masa lalu, masa kini dan masa depan.[17]

Keempat, adanya reduksionisme dalam sains, dimana objek-objek sains disederhakan dalam bentuk material dan angka-angka. Lebih lanjut, bidang-bidang pengetahuan bahkan direduksi menjadi bidang-bidang dibawahnya. Misalnya, kimia adalah bagian dari fisika, biologi bagian kimia, neorologi bagian dari biologi, psikologi bagian dari neurologi, dan seterusnya. Reduksi-reduksi itu mengakibatkan sains kehilangan spiritnya dan saintis menghindar dari penjelasan secara detail.[18]

C. Kritik pada Pola Islamisasi.

Sebelum menjelaskan gagasan Nidhal tentang integrasi agama dan sains, perlu penulis uraikan tentang analisis dan kritik Nidhal terhadap beberapa model gerakan Islamisasi sains yang berkembang dalam masyarakat muslim dewasa ini. Ada beberapa model atau pola islamisasin sains yang dibahas dan dianalisis oleh Nidhal dalam *Islam's Quantum Question*.

1. Model *I'jazi al-Ilm*.

I'jaz al-ilm adalah kelompok pemikiran yang menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an jika dibaca dan ditafsirkan secara ilmiah akan secara eksplisit mengungkapkan sebagian kebenaran ilmiah yang ditemukan saat ini, sehingga al-Qur'an dinilai sebagai keajaiban ilmiah yang diberikan Tuhan. Dalam istilah sederhana pendekatan ini dapat disebut dengan "saintisasi ayat".

Salah satu gagasan utama dalam model ini adalah bahwa al-Qur'an berisi segala jenis pengetahuan dari zaman kuno sampai modern (*the al-Qur'an contains all knowledge of the ancients and the moderns*). Gagasan ini dijustifikasi oleh ayat al-Qur'an, "*Tiada Kami alpakan sesuatu apapun di dalam al-Kitab*" (QS. Al-An'am, 38).[19]

Menurut Nidhal, teori *i'jaz al-ilm* (mukjizat ilmiah) al-Qur'an telah berkembang begitu pesat dalam masyarakat Islam kontemporer,

17 Guessoum. 89.
18 Guessoum. 93.
19 Guessoum. 147.

khususnya wilayah Arab, sehingga lahir banyak kajian terkait dengan kontens ilmiah dalam al-Qur'an. Beberapa buku bisa disebut, antara lain, *Subatomic World in the Qur'an, Science and Sunnah the Genetic Code, the Grand Unification Theory Its Prediction in al-Qur'an,* dan *Islam and Second Low of Thermodynamics*. Buku-buku ini ditulis untuk menunjukkan bahwa al-Qur'an telah meramalkan, misalnya, penemuan telepon, telegram, radio, televisi, faximil, e-mail, laser, lubang hitam dan seterusnya. Di tanah air, ditemukan juga tidak sedikit karya atau buku-buku yang sejenis yang isinya menyatakan bahwa dalam al-Qur'an ada rumusan-rumusan ilmiah.

Pemikiran model ini, menurut Nidhal, tidak hanya diikuti kalangan menengah muslim tetapi juga didukung oleh banyak orang terdidik atau kelompok elit terpelajar yang secara tulus mencoba mengukuhkan kebenaran pernyataan autentik al-Qur'an. Belakangan, aliran ini tidak hanya populer tetapi juga mendapat dukungan resmi dari banyak negara Arab Islam. Kenyatannya, Liga Muslim Dunia (*World Muslim League*) mendirikan "Komisi untuk Mukjizat Ilmiah al-Qur'an dan Sunnah" (*Commission for Saintific Miracles of the Qur'an and Sunnah*) yang berkedudukan di Makkah. Komisi ini telah menerbitkan banyak buku terkait dengan mukjizat al-Qur'an dan beberapa kali menyelenggarakan konferensi internasional di berbagai negara.[20]

Konferensi yang dimaksud, antara lain, Konferensi yang diadakan di Kuwait, Desember 2006, yang bertajuk "Konferensi Kedelapan I'jaz Ilmiah dalam al-Qur'an dan Sunnah" (*Eighth Conference on Scientific I'jaz in the Qur'an and Sunnah*). Konferensi yang dilaksanakan selama beberapa hari ini menyajikan 86 makalah yang terkait dengan persoalan i'jaz ilmiah dalam al-Qur'an dan Sunnah. Konferensi yang lain diadakan di Abu Dhabi, April 2007, tentang "Penyembuhan Qur'an" (*Qur'anic Healing*). Menurut informasi, konferensi ini dihadiri lebih dari 1300 peserta, yang terdiri atas para akademisi dan pejabat. Sebagai *keynote speech* adalah Prof Zaghloul al-Najjar (l. 1933 M), mantan guru besar geologi di Mesir. Zaghloul al-Najjar sendiri adalah tokoh utama dalam pendekatan *i'jaz* ini sekaligus Ketua Komite Mukjizat Ilmiah al-Qur'an

20 Guessoum. 148.

dan Sunnah. Pada tahun 2006, dia mendapat penghargaan sebagai "Islamic Personality of 2006" dari *Dubai International Holy Qur'an Award*.[21]

Berkaitan dengan metode yang digunakan untuk menunjukkan atau menemukan nilai ilmiah al-Qur'an, Zaghloul al-Najjar (l. 1933 M) sebagai tokoh pendekatan i'jaz mematok 10 prinsip yang harus dipegangi:

1. Memahami teks bahasa Arab dengan baik sesuai dengan aturan pemaknaan bahasa Arab.
2. Mempertimbangkan *ulum al-Qur'an* dan penjelasan hadits-hadits yang terkait dengan ayat-ayat yang dimaksud.
3. Menghimpun berbagai ayat yang berkaitan dalam sebuah tema umum sebelum dilakukan penafsiran baru (metode tafsir tematik)
4. Menghindari penafsiran yang berlebihan dan tidak "memperkosa ayat" (*twisting the neck*) agar sesuai dengan temuan ilmiah
5. Menjauhi isu-isu yang tidak terlihat (*unseen*), seperti persoalan gaib.
6. Fokus pada sebuah tema secara khusus ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan topik tertentu.
7. Mempertahankan ketepatan dan kejujuran akademik ketika berhadapan dengan pernyataan Ilahy.
8. Menggunakan fakta-fakta ilmiah yang telah mapan, bukan teori-teori yang belum pasti atau sekedar dugaan, kecuali hal-hal yang terkait dengan proses penciptaan semesta dan kehidupan manusia, karena topik-topik tersebut tidak memungkinkan untuk dilakukan observasi dan determinasi, sehingga pengetahuan manusia dalam masalah ini hanya bersifat dugaan (*zhan*).
9. Prinsip kerja *i'jaz al-ilm* harus dibedakan dari *tafsir al-ilm*. Dalam *tafsir al-ilm* memungkinkan untuk menerima dan menggunakan teori-teori atau fakta-fakta yang belum bisa dipastikan, sehingga jika nantinnya terbukti salah, maka kesalahan dilimpahkan kepada penafsir. Sebaliknya, dalam *i'jaz al-ilm*, seseorang penafsir harus menggunakan fakta-fakta ilmiah yang telah benar-benar mapan.

21 Guessoum.

Dengan hanya menggunakan fakta ilmiah yang telah mapan, seseorang tidak akan jatuh pada klaim kemukjizatan al-Qur'an atau Sunnah atas sesuatu pernyataan yang kelak ternyata terbukti salah.

10. Menghormati upaya-upaya ulama sebelumnya dalam hal yang terkait.[22]

Terhadap prinsip-prinsip kerja i'jaz di atas dan aplikasinya dalam praktik, Nidhal memberikan tanggapan, penilaian dan kritik sebagai berikut:

1. Prinsip-prinsip i'jaz di atas sangat normativ, tidak fundamental. Itu tidak berbeda dengan aturan-aturan metodologis akademik yang berlaku di kampus pada umumnya.
2. Pedoman nomor 8, terkait dengan penggunaan fak-fakta yang sudah mapan? Atas dasar apa kita menilai bahwa sebuah gagasan tertentu telah menjadi fakta atau teori yang telah mapan? Apakah pendukung i'jaz misalnya akan menganggap bahwa teori gravitasi Isaac Newton (1643-1727) adalah fakta alam yang sudah mapan? Padahal, di sisi lain ada teori Albert Einstain (1879-1955 M) yang juga menjelaskan tentang gravitasi. Apakah teori Einstan juga sudah mapan? Mana yang dipilih dan atas dasar pertimbangan apa?
3. Lebih lanjut Pedoman nomor 8. Jika pemilihan atau penetapan kemapanan sebuah fakta atau teori dikaitkan dengan ayat al-Qur'an, berarti Prof al-Najjar telah membiarkan atau bahkan mendorong para peneliti untuk menggunakan ayat-ayat al-Qur'an guna mengunggulkan teori sains tertentu atas teori yang lain. Misalnya, mengunggulkan teori Einstain atas teori Newton. Tidakkah ini berarti sebuah kesalahan yang luar biasa besar. Selain itu, dengan memaksa semua sains dan pendekatannya harus diarahkan kepada al-Qur'an bukankah itu berarti sama dengan mendistorsi pemikian kaum muda muslim?
4. Masih terkait dengan masalah fakta-fakta ilmiah. Klaim kelompok i'jaz bahwa seseorang dapat mengidentifikasi fakta-fakta ilmiah untuk

22 Zaghlul Najjar, *Min Ayat Al-I'jaz Al-Ilm Fi Al-Qur'an* (Cairo: Maktabah al-Shuruq, 2003). 20-22.

kemudian membandingkannya dengan pernyataan-pernyataan yang jelas dalam al-Qur'an menunjukkan kesalahpahaman yang nyata terhadap sifat sains. Dengan mengutip pendapat Jules Henri Poincare (1854-1912 M), Nidhal menyatakan bahwa "sains bukan hanya sekumpulan fakta seperti halnya sebuah rumah bukan sekedar sekumpulan batu bata" (*science is not a bunch of facts just like a house is not a bunch of bricks*).

5. Secara kontens, kelompok *i'jaz* berpijak pada prinsip yang tidak benar. Yaitu (a) klaim bahwa hasil penafsiran ayat al-Qur'an bisa bersifat tunggal dan pasti, sehingga sangat mungkin dapat dibandingkan dengan hasil dan pernyataan ilmiah, (b) sains bersifat sederhana dan jelas, yang berisi fakta-fakta definitif yang dengan mudah dibedakan dari teori-teori.
6. Pada kenyataannya, prinsip-prinsip metodologis yang diajarkan di atas jarang sekali digunakan dalam praktik analisisnya. Nidhal dengan merujuk pada banyak data dan makalah *i'jaz* selanjutnya menunjukkan adanya ketidak-konsitensian antara pedoman metodologis dengan praktik analisis di lapangan.

Berdasarkan hal tersebut, Nidhal tidak sepakat dengan pendekatan *i'jaz al-ilm* dalam al-Qur'an dan menganggapnya mengandung cacat metodologis. Karena itu, pendekatan i'jaz atau bisa disebut dengan "saintisasi ayat" ini tidak dapat digunakan untuk melakukan integrasi agama dan sains di masa depan.[23]

2. Integrasi Model al-Faruqi.

Integrasi ilmu model ini dikembangkan oleh Ismail Raji al-Faruqi (1921-1986 M), seorang tokoh muslim Amerika asal Palestina, sebagaimana yang tertuang dalam karyanya yang berjudul *Islamization of Knowledge General Principles and Workplan* (1982). Program islamisasi ini sendiri berawal dari dua pengamatan atau premis, yaitu (1) kegagalan para reformis muslim modern untuk melahirkan kebangkitan peradaban yang nyata, (2) kegagalan para kritikus postmodernis peradaban Barat

23 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 161-4.

untuk menjauhkan dunia modern dari berbagai bencana, khususnya kehancuran agama dan hilangnya hakekat makna serta tujuan.[24]

Secara umum, Islamisasi ilmu Faruqi dimaksudkan sebagai respon positif terhadap realitas pengetahuan modern yang sekularistik di satu sisi dan Islam yang terlalu religious di sisi yang lain, dalam model pengetahuan baru yang utuh dan integral tanpa pemisahan di antara keduanya. Secara rinci, tujuan yang dimaksud adalah (1) Penguasaan disiplin ilmu modern, (2) Penguasaan khazanah warisan Islam, (3) Membangun relevansi Islam dengan masing-masing disiplin ilmu modern (4) Mamadukan nilai-nilai dan khazanah warisan Islam secara kreatif dengan ilmu-ilmu modern (5) Pengarahan aliran pemikiran Islam ke jalan-jalan yang mencapai pemenuhan pola rencana Allah.[25]

Untuk merealisasikan tujuan-tujuan tersebut, Faruqi menyusun 12 langkah yang secara kronologis harus ditempuh.

1. Penguasaan disiplin ilmu modern, penguasaan kategoris. Pada langkah awal ini, disiplin-disiplin ilmu modern harus dipecah-pecah menjadi kategori-kategori, prinsip-prinsip, metode, problema dan tema-tema. Penguraian tersebut harus mencerminkan daftar isi sebuah buku daras (pelajaran) dalam bidang metodologi disiplin-disiplin ilmu yang bersangkutan. Hasil uraian tersebut tidak hanya berbentuk judul-judul bab, tapi harus berbentuk kalimat-kalimat yang memperjelas istilah-istilah teknis, menerangkan kategori, prinsip, problem dan tema pokok disiplin-disiplin ilmu yang bersangkutan.
2. Survei disiplin ilmu. Pada tahap ini, setiap disiplin ilmu modern harus disurvei dan ditulis dalam bentuk bagan (skema) mengenai asal-usul, perkembangan dan pertumbuhan metodologinya, keluasan cakupannya serta sumbangan pemikiran yang telah diberikan para tokoh utamanya. Bibliografi dengan keterangan yang memadai dari karya-karya terpenting di bidang ini harus pula

24 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 117.

25 Ismail Raji Faruqi, *Aslimah Al-Ma'rifah Al-Mabadi' Al-Ammah Wa Khithah Al-Amal* (Kuwait: Dar al-Buhuts al-Ilmiyah, 1983). 70.

dicantumkan sebagai penutup dari masing-masing disiplin ilmu. Tujuannya untuk memantapkan pamahaman muslim terhadap berbagai disiplin ilmu modern yang berkembang di Barat, sehingga mereka benar-benar mengetahui secara detail dan menyeluruh tentang kekurangan dan kelebihan disiplin-disiplin ilmu tersebut. Hasil survei yang berkualitas yang dilengkapi daftar pustaka dan foot-note yang lengkap akan menjadi dasar pengertian bersama bagi para ahli yang hendak melakukan islamisasi ilmu.

3. Penguasaan khazanah Islam, sebuah antologi. Pada tahap ini, perlu dicari sampai sejauh mana khazanah Islam menyentuh dan membahas objek disiplin ilmu modern tertentu. Tujuannya agar dapat ditemukan relevansi di antara khazanah Barat dan Islam. Ini penting, karena banyak ilmuan muslim didikan Barat tidak mengenal khazanah Islam sendiri, kemudian mengangap bahwa khazanah keilmuan Islam tidak membahas disiplin ilmu yang ditekuni. Padahal, yang terjadi adalah bahwa ia tidak mengenal kategori-kategori khazanah ilmiah Islam yang digunakan oleh ilmuan muslim tradisional untuk mengklasifikasi objek disiplin ilmu yang ditekuninya.[26]

4. Penguasaan khazanah ilmiah Islam tahap analisa. Tahap ini diadakan analisis terhadap khazanah Islam dengan latar belakang historis dan kaitannya dengan berbagai bidang kehidupan manusia. Analisa historis ini dapat memperjelas berbagai wilayah wawasan Islam itu sendiri. Namun, analisa ini tidak bisa dilakukan secara sembarangan. Harus dibuat daftar urut prioritas, dan yang paling penting adalah bahwa prinsip-prinsip pokok, masalah-masalah pokok dan tema-tema abadi, yakni tajuk-tajuk yang mempunyai kemungkinan relevansinya kepada permasalahan masa kini harus menjadi sasaran strategis penelitian dan pendidikan Islam.

   Tahap ini dimaksudkan untuk mendekatkan karya-karya khazanah Islam kepada para sarjana didikan Barat, dan untuk mengenal lebih jauh tentang konstruksi khazanah Islam, sehingga diketahui secara lebih jelas jangkauan gagasannya sesuai dengan kontek masanya.

---

26 Faruqi. 72.

5. Penentuan relevansi Islam yang khas terhadap disiplin-disiplin ilmu. Pada tahap ini, hakekat disiplin ilmu modern beserta metode dasar, prinsip, problem, tujuan, hasil capaian dan segala keterbatasannya, semua dikaitkan dengan khazanah Islam. Begitu pula relevansi-relevansi khazanah Islam spesifik pada masing-masing ilmu harus diturunkan secara logis dari sumbangan mereka.

   Dalam hal ini, ada tiga hal yang harus dijawab. (1) Apa yang telah di sumbangkan oleh Islam, mulai dari al-Qur`an hingga kaum modernis saat ini, kepada keseluruhan masalah yang dikaji disiplin-disiplin ilmu modern? (2) Seberapa besar sumbangan Islam tersebut dibanding ilmu-ilmu Barat? Sejauh mana tingkat pemenuhan, kekurangan serta kelebihan khazanah Islam dibanding wawasan dan lingkungan disiplin ilmu modern? (3) Jika ada bidang masalah yang sedikit disentuh, atau bahkan di luar jangkauan khazanah Islam, ke arah mana ilmuan Islam harus mengisi kekurangan, merumuskan kembali permasalahannya dan memperluas cakrawala wawasan disiplin ilmu tersebut?[27]

6. Penilaian kritis terhadap disiplin keilmuan modern dan tingkat perkembangannya di masa kini. Setelah mendiskripsikan dan menganalisis berbagai sisi dan relevansi antara khazanah Islam dan Barat, sekarang melakukan analisa kritis terhadap masing-masing ilmu dilihat dari sudut Islam. Inilah langkah utama dalam Islamisasi ilmu. Di sini ada beberapa hal yang harus dijawab. Benarkah disiplin ilmu tersebut telah memenuhi visi pelopornya? Benarkah ini telah merealisasikan peranannya dalam upaya mencari kebenaran? Sudahkah disiplin ilmu tersebut memenuhi harapan manusia dalam tujuan hidupnya? Sudahkah ilmu tersebut mendukung pemahaman dan perkembangan pola ciptaan Ilahi yang harus direalisasikan? Jawaban atas berbagai persoalan ini harus terkumpul dalam bentuk laporan mengenai tingkat perkembangan disiplin ilmu modern dilihat dari perspektif Islam.

7. Penilaian kritis terhadap khazanah Islam dan tingkat perkembangannya dewasa ini. Yang dimaksud khazanah Islam

27 Faruqi. 75.

adalah al-Qur`an dan Sunnah. Namun, ini tidak berarti bahwa kedua sumber tersebut harus menjadi objek kritik atau penilaian. Transendensi al-Quran dan normativitas sunnah adalah ajang yang tidak diperdebatkan. Akan tetapi, interpretasi muslim terhadap keduanya yang historis-kontekstual boleh dipertanyakan, bahkan harus selalu dinilai dan dikritik berdasarkan prinsip-prinsip dari kedua sumber pokok tersebut.

Relevansi pemahaman manusiawi tentang wahyu Ilahi diberbagai aspek persoalan manusia harus dikritik dari tiga sudut. (1) Wawasan Islam sejauh yang dapat ditarik dari sumber-sumber wahyu beserta bentuk kongkretnya dalam sejarah kehidupan Rasul, para sahabat dan keturunanya. (2) Kebutuhan krusial umat manusia saat ini. (3) Semua disiplin ilmu modern yang diwakili oleh disiplin ilmu tersebut. Jika khazanah Islam tidak relevan lagi, harus dilakukan koreksi terhadapnya dengan usaha-usaha yang sesuai masa kini. Sebaliknya, jika relevan, khazanah Islam perlu dikembangkan dan disosialisasikan.[28]

8. Survei permasalahan yang dihadapi umat Islam. Setelah diadakan analisa secara kritis terhadap keilmuan modern maupun khazanah Islam, langkah berikutnya adalah mengadakan survei terhadap berbagai problem intern di segala bidang. Problem ekonomi, sosial dan politik yang sedang dihadapi dunia Islam ini sebenarnya tidak berbeda dengan gunung es dari kelesuhan moral dan intelektual yang terpendam. Untuk bisa mengidentifikasi semuanya dibutuhkan survei empiris dan analisa kritis secara konprehensif. Kearifan yang terkandung dalam setiap disiplin ilmu harus dimanfaatkan untuk memecahkan problem umat Islam. Tidak seorang muslimpun boleh membatasi ilmunya dalam satu titik yang hanya memuaskan keinginan intelektulitasnya, lepas dari realitas, harapan dan aspirasi umat Islam.
9. Survei permasalahan yang dihadapi manusia. Sebagian dari wawasan dan visi Islam adalah tanggung-jawabnya yang tidak terbatas pada kesejahteraan umat Islam, tetapi juga menyangkut

28 Faruqi. 77.

kesejahteraan seluruh umat manusia di dunia dengan segala hiterogenitasnya, bahkan mencakup seluruh alam semesta (*rahmat li al-alamin*).

Dalam beberapa hal, umat Islam memang terbelakang dibanding bangsa lain, tetapi dari sisi ideologis, mereka adalah umat yang paling potensial dalam upaya proses integralisasi antara kesejahteraan, religius, etika dan material. Islam mempunyai wawasan yang diperlukan bagi kemajuan peradaban manusia untuk menciptakan sejarah baru di masa depan. Karena itu, ilmuan muslim harus terpanggil untuk berpartisipasi menghadapi problem kemanusiaan dan membuat solusi terbaik sesuai misi dan visi Islam.

10. Analisa sintesa kreatif dan sintesa. Setelah memahami dan menguasai semua disiplin ilmu modern dan disiplin keilmuan Islam tradisonal, menimbang kelebihan dan kelemahan masing-masing, mendeterminasikan relevansi Islam dengan dimensi-dimensi pemikiran ilmiah tertentu pada disiplin-disiplin ilmu modern, mengidentifikasi problem yang dihadapi umat Islam dalam lintasan sejarah sebagai hamba sekaligus khalifah, dan setelah memahami permasalahan yang dihadapi dunia, maka saatnya mencari lompatan kreatif untuk bangkit dan tampil sebagai protektor dan developer peradaban manusia.

    Sintesa kreatif yang akurat harus dibuat di antara ilmu-ilmu Islam tradisional dan disiplin ilmu-ilmu modern untuk dapat mendobrak stagnasi intelektual selama beberapa abad. Khazanah ilmu-ilmu Islam harus terkait dengan hasil-hasil ilmu modern dan harus mulai menggerakkan barisan depan pengetahuan sampai cakrawala lebih jauh dari apa yang bisa diprediksikan oleh ilmu modern. Sintesa kreatif ini harus mampu memberikan solusi tuntas bagi permasalahan dunia, di samping permasalahan yang muncul dari harapan Islam. Apa harapan Islam di setiap bidang kehidupan, dan bagaimana sintesa baru tersebut menggerakan umat Islam maupun umat manusia ke arah terwujudnya harapan tersebut? Jika diketahui relevansi ilmu-ilmu Islam untuk topik tertentu dan setelah diketahui pula ciri khas permasalahan yang dihadapi, pilihan mana

yang harus diambil? Apa kriteria yang digunakan bahwa Islam relevan dengan persoalan yang dihadapi? Bagaimana metodenya? Bagaimana tata kerjanya, alat evaluasi dan pertanggung-jawaban atas teorinya?

11. Penuangan kembali disiplin ilmu medern kedalam kerangka Islam, buku-buku dasar tingkat universitas. Secara operasional, para intelektual muslim tidak akan mencapai sepakat tentang solusi suatu persoalan, karena perbedaan *backgraund* masing-masing. Ini tidak dilarang bahkan dibutuhkan sehingga kesadaran mereka menjadi lebih kaya dengan berbagai macam pertimbangan. Secara faktual, umat Islam abad pertengahan mampu menciptakan dinamika karena Islam bisa menjadi wadah untuk menampung segala macam ide dan gagasan baru yang mempresentasikan nilai-nilai Ilahiyah.

    Berdasarkan wawasan-wawasan baru tentang makna Islam serta pilihan-pilihan kreatif bagi realisasi makna tersebut, maka ditulislah buku-buku daras untuk perguruan tinggi, dalam semua bidang ilmu. *Inilah puncak dari gerakan islamisasi pengetahuan*. Namun, penulisan buku-buku daras ini sendiri bukan pencapaian final, melainkan justru baru sebagai permulaan dari sebuah perkembangan peradaban Islam dimasa depan. Buku-buku daras hanya sebagai pedoman umum bagi perkembangan selanjutnya. Karena itu, essei-essei yang mencerminkan dobrakan pandangan bagi setiap topik dan cabang ilmu harus pula ditulis sebagai "wawasan latar belakang" atau "bidang relevansi" yang dari sana diharapkan akan muncul wawasan baru Islam bagi masing-masing cabang ilmu modern.

12. Penyebaran ilmu-ilmu yang telah diislamkan. Setelah disiplin ilmu modern bisa dituangkan secara baik dalam kerangka Islam, langkah terakhir adalah mendistribusikan karya-karya tersebut ke seluruh masyarakat Islam. Sebab, karya-karya yang berharga tersebut tidak akan berarti jika hanya dinikmati oleh orang-orang tertentu atau dalam kalangan terbatas.[29]

---

29 Faruqi. 81; Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016). 255-275.

> Selain itu, untuk mempercepat program Islamisasi, *pertama*, perlu sering dilakukan seminar dan konferensi yang melibatkan berbagai ahli dalam bidang keilmuan untuk memecahkan persoalan disekitar pengkotaan antar disiplin ilmu pengetahuan. *Kedua*, lokakarya untuk pembinaan staf. Setelah sebuah buku pelajaran dan tulisan pendahuluan ditulis sesuai dengan aturan 1 sampai 12 di atas, maka diperlukan staf pengajar yang terlatih. Para ahli yang membuat produk tersebut harus bertemu para staf pengajar untuk mendiskusikan sekitar pra-anggapan tak tertulis, dampak-dampak tak terduga dari teori, prinsip dan pemecahan masalah yang dicakup buku tersebut. Selain itu, dalam pertemuan tersebut harus pula dijajaki sekitar persoalan metode pengajaran yang diperlukan untuk memahami buku-buku yang dimaksud, sehingga para staf pengajar dapat terbantu dalam upayanya mencapai tujuan akhir secara lebih efisien.[30]

Menurut Nidhal, duabelas langkah islamisasi al-Faruqi di atas secara sederhana dapat diringkas menjadi beberapa tahap;

1. Menganalisis, membedah dan menguasai sains-sains modern secara kritis, utamanya melalui bentuk perkembangan tercanggihnya.
2. Menganalisis, membedah dan menguasai khazanah keilmuan Islam secara kritis, sehingga dapat diketahui relevansinya dengan sains modern.
3. Melakukan survei atas problem manusia Barat dan problem umat Islam, karena hasil integrasinya nanti diharapkan akan dapat menjadi solusi atas problem keduanya.
4. Melakukan analisis dan sintesis antara sains modern dengan khazanah keilmuan Islam.
5. Menyusun uang disiplin-disiplin ilmu dalam kerangka Islam.
6. Diseminasi hasil integrasi, terutama melalui penerbitan buku ajar (*texbook*).[31]

---

30 Faruqi, *Aslimah Al-Ma'rifah Al-Mabadi' Al-Ammah Wa Khithah Al-Amal*. 83.
31 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 120.

Menurut Nidhal, ada beberapa catatan, kritik dan kelemahan metodologis yang ada dalam proyek islamisasi sains al-Faruqi di atas.

1. Proyek islamisasi al-Faruqi tersebut yang mencari kesesuaian khazanah Islam kepada sains modern berarti justru mengarahkan semua pencarian pengetahuan baru ke pangkuan Barat, sehingga kalangan muslim hanya bisa bersikap defensif. Dalam istilah Ali Harb (l. 1941 M), seorang pemikir asal Libanon, proyek islamisasi al-Faruqi berarti tidak mempunyai semangat inovatif.
2. Proyek islamisasi al-Faruqi ini, seperti kritik Ziauddin Sardar (l. 1951 M) seorang pemikir muslim asal Inggris kelahiran Pakistan, dikhawatirkan akan menyebabkan penghapusan dan penyaringan pengetahuan apapun yang dianggap tidak Islami. Sikap ini pada gilirannya akan menciptakan kasta para ilmuwan yang secara subjektif akan menyaring pengetahuan yang diinginkan saja.
3. Proyek islamisasi ini dinilai tidak sesuai dengan kenyataan sejarah peradaban Islam. Dalam sejarah, para ilmuwan masa keemasan Islam tidak ada yang mencoba mengislamkan pengetahuan dari peradaban sebelumnya. Sebaliknya, mereka justru mempelajari, menguasai, mencerna dan mengkritik pengetahuan tersebut dari pandang Islam melainkan dari perspektif metode-metode yang digunakan. Artinya, mereka menganalisis dan mengkritik dari perspektif keilmuan itu sendiri, bukan dari perspektif agama.[32]

Selain persoalan tersebut, Khudori Soleh dalam bukunya yang berjudul *Filsafat Islam*, juga memberikan catatan atas proyek Islamisasi sains al-Faruqi sebagai berikut:

1. Ketika Faruqi menyatakan bahwa salah satu tujuan Islamisasi ilmu adalah untuk menentukan relevansi Islam pada setiap bidang ilmu pengetahuan (tujuan ketiga), muncul pertanyaan, sesungguhnya Islam yang harus dibuat relevan dengan pengetahuan atau pengetahuan yang harus dibuat relevan untuk Islam? Islam secara *a-priori* relevan untuk segala sesuatu (*salih li kulli makan wa zaman*).

32 Guessoum. 123.

2. Tentang prinsip kesatuan kebenaran dan pengetahuan (prinsip ketiga). Jika 'kebenaran' dan 'pengetahuan' adalah satu dan sama, mencari pengetahuan berarti sama dengan mencari kebenaran. Persoalannya, apakah juga merupakan pencarian kebenaran jika seseorang meneliti teknik-teknik penyiksaaan, atau jika seseorang mencari data baru untuk menciptakan *anthrax* (bom kimia) dan senjata pemusnah massal yang lebih canggih, mengingat bahwa semua itu juga pengetahuan dan bermanfaat bagi yang menginginkannya?
3. Pada abad modern lalu, objektivitas memang telah menjadi basis epistemologi bagi keilmuan, baik eksakta maupun sosial. Akan tetapi, saat ini telah mulai berubah, khususnya pada ilmu-ilmu sosial. Objektivitas keilmuan tidak lagi didasarkan atas objek kajian tetapi oleh nilai-nilai dan tradisi subjek. Nilai-nilai dan tradisi ini mengajarkan, (a) bahwa persepsi ternyata dibangun oleh kategori-kategori linguistik, sikap-sikap mental dan interes-interes pribadi sang ilmuwan, sehingga tidak bersifat netral; (b) kategori-kategori itu sendiri adalah refleksi dari nilai-nilai dan interes kelompok, sesuai dengan term-term mana pengalaman diorganisasikan; (c) bahwa manusia tidak mengalami realitas sebagai sesuatu yang tak tertafsirkan, tetapi realitas tersebut dikonstruksi oleh *skema konseptual* (istilah Kant: 1724-1804 M), *ideologi* (Marx: 1818-1883 M), *cagar bahasa* (Wittgenstain: 1889-1951 M), atau *paradigma* (Thomas Khunn: 1922-1996 M). Karena itu, bagaimana cabang-cabang keilmuan yang bersifat sangat subjektif tersebut, yang muncul di Barat dan Islam, kemudian akan di integrasikan?
4. Bahwa disiplin keilmuan tidak turun dari langit. Disiplin ilmu lahir dari worldview sang peneliti atau penemunya, sehingga disiplin keilmuan tidak bersifat bebas nilai. Pembagian bidang ilmu ke dalam disiplin-disiplin yang dikenal saat ini adalah manifestasi khas dari peradaban Barat ketika merumuskan masalah-masalah yang dihadapi sesuai dengan worldview mereka. Dengan demikian, menerima pembagian disiplin ilmu menurut epistemologi Barat seperti yang dilakukan al-Faruqi, tidakkah berarti sama dengan mensubordinasikan worldview Islam kepada worldview. Artinya,

al-Faruqi sesungguhnya ingin melakukan islamisasi sains atau westernisasi sains Islam?[33]

Berdasarkan semua kenyataan di atas, Nidhal menilai bahwa program integrasi al-Faruqi mempunyai beberapa kelemahan mendasar sehingga tidak mudah untuk direalisasikan. Secara eksplisit, dengan menukil pernyataan Sardar (l. 1951 M), Nidhal menyatakan bahwa program al-Faruqi "merupakan rencana yang sangat sulit meski bukan hal yang mustahil" (*a formidable, but not an impossible task*).[34] Karena itu, Nidhal mencari alternatif lain seperti yang akan disampaikan.

3. Model Ijmali Ziauddin Sardar.

Integasi sains model ijmali dibangun oleh Ziauddin Sardar (l. 1951 M) dan pendukungnya berdasarkan atas dua ide dasar: (1) bahwa sains modern telah mengalami cacat bawaan dan berbahaya, baik dalam dasar-dasar metafisikanya maupun aplikasi teknologinya, (2) bahwa Islam sangat mendorong pencarian dan pengembangan sains tetapi tetap harus memperhatikan etika, nilai moral dan harmoni dengan lingkungan. Dengan kata lain, pengembangan sains dalam Islam adalah seperti "bentuk ibadah yang mempunyai fungsi spiritual dan sosial" (*science as a form of workship which has a spiritual and social function*).[35]

Sardar dalam *Islamic Science the Way Ahead*, seperti dikutip Nidhal, menyatakan bahwa konsep sains dalam pendekatan ijmali didasarkan atas penolakan atas aksioma tentang alam, semesta, konsep waktu dan kemanusiaan serta atas tujuan dan arah sains Barat maupun segala bentuk metodologi yang memunculkan reduksionisme, objektivikasi atas alam dan penyiksaan atas binatang. Secara rinci, Munawar Anees, salah satu tokoh dalam pendekatan ijmali asal Inggris alumnus Indiana University, menjelaskan bahwa sains Islam harus mempunyai kriteria sebagai berikut:

1. Tidak bersifat reduktif. Sains Islam ddasarkan atas paradigma makro tauhid berhubungan dengan semua jenis pengetahuan

33 Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*. 270.

34 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 124.

35 Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science* (London: Mansell, 1989). 112.

dalam sebuah kesatuan organik, sehingga pemahaman terhadap hal tersebut tidak dapat direduksi dalam pemahaman yang simpel dan bersifat luaran.

2. Tidak anakronistik. Sains Islam tidak hanya untuk kepentingan masa kini tetapi mengandung kesadaran tentang masa depan, sehingga ada tujuan-tujuan jangka panjang dengan dimediasi oleh sarana-sarana untuk mencapainya.
3. Tidak ada dominasi dan pembatasan metodologi. Pengembangan sains tidak boleh didominasi oleh metodologi tertentu, dan tidak boleh ada pembatasan terhadap perkembangan metodologi, karena sains Islam memungkinkan perkembangan berbagai jenis metodologi sepanjang sesuatu dengan norma-norma universal Islam.
4. Tidak terfrakmentasi dan terspesialisasi. Sains Islam tidak mengenal spesialisasi sempit yang hanya mendalami satu disiplin sempit keilmuan. Sebaliknya, sains Islam mendukung semangat polimatik (ilmuwan lintas disiplin) yang mampu menerobos pemisahan dan spesialisasi disiplin-disiplin sempit keilmuan.
5. Tidak berwawasan sempit, karena sains Islam mengandung nilai-nilai universal dan nilai-nilai kekal Islam.
6. Tidak bersifat objektif yang lepas dari konteks sosial. Sains Islam adalah sikap objektif yang subjek (*subjectively objective*) dalam menjelaskan konteks sosial kerja ilmiahnya.
7. Tidak Bucaillistic. Sains Islam tidak sekedar *i'jaz al-ilm* atau saintisasi ayat seperti yang dilakukan Maurice Bucaille (1920-1998 M), seorang saintis kebangsaan Perancis lewat bukunya yang terkenal, *Bibel Qur'an and Modern Science*. Bucaillistic adalah kesalahan logika.
8. Tidak bersifat mistik. Sains Islam tetap bekerja berdasarkan atas epistimologi yang dapat dipertanggung jawabkan, sehingga disiplin ilmu seperti astrologi (ilmu ramalan berdasarkan peredaran bintang) tidak masuk kategori sains karena tidak didasarkan atas epistemologi yang dapat dipertanggungjawabkan.

9. Tidak tanpa keadilan. Epistemologi sains Islam justru harus diarahkan untuk memenuhi keadilan distributif dalam konteks sosial yang luas.
10. Tidak berdasar worldview Barat. Sains Islam adalah produk dari epistemologi dan metodologi yang didasarkan atas worldview Islam, bukan sekedar sains yang dihasilkan dari epistemologi Barat yang kemudian di islamkan (*islamized science*).[36]

Berdasarkan atas kriteria-kriteria di atas, maka secara teoritis konsep integrasi sains versi Ijmali menjadi tidak mengandung kelemahan dan kesalahan seraya menjanjikan model sains yang belum pernah dilihat sebelumnya, seperti bersifat polimatik, berkeadilan dalam distribusinya, mengandung nilai-nilai yang kekal, mempunyai kesadaran masa depan dan kesatuan organik dengan disiplin-disiplin ilmu yang lain. Persoalannya, bagaimana sains yang ideal tersebut dapat dicapai?

Untuk mencapai sains ideal yang dimaksud, Sardar mengidentifikasi beberapa konsep fundamental Islam yang dapat menjadi kerangka kerja penelitian ilmiah.

1. Tauhid, prinsip kesatuan yang mendasari alam semesta, sehingga pengembangan sains tidak boleh bersifat otonom.
2. Khilafah, suatu sikap yang mendorong manusia untuk mempunyai tanggung-jawab dan akuntabilitas atas semua tindakannya.
3. Ibadah, bahwa semua penemuan dan pengembangan sains adalah bagian dari ibadah kepada Allah.
4. Ilmu, bahwa semua bentuk pencarian dan pengembangan sains adalah bagian dari jalan yang menuntun kepada Allah.
5. Halal dan haram, suatu konsep dasar yang diperlukan untuk menilai mana sains yang boleh dicari, dikembangkan dan diterapkan dalam program ini.
6. Keadilan vs kezaliman, konsep standar yang digunakan untuk menilai aplikasi-aplikasi sains yang dikembangkan berdasarkan atas prinsip ibadah.

36 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 126.

7. Manfaat vs ketidakbergunaan, ini menjadi pertimbangan-pertimbangan lain yang harus digunakan untuk memposisikan dan mengukur aplikasi-aplikasi sains yang dihasilkan atas prinsip ilmu di atas.[37]

Secara teoritis, sekali lagi, gagasan integrasi versi Ziauddin Sardar (l. 1951 M) di atas luar biasa bagus dan ideal. Akan tetapi, dalam kenyataannya, gagasan tersebut hanya sekedar mimpi. Menurut analisis Nidhal, ada beberapa hal yang membuat gagasan Sardar tidak terealisasikan.

1. Secara praktis, kelompok dan para pendukung gagasan integrasi ilmu versi Sardar ini menurut Nidhal ternyata sudah lebih dahulu bubar sebelum gagasan idealnya dapat direalisasikan.
2. Dalam kajian keilmuan, seperti ditulis Stenberg, kelompok ijmali Sardar sering menyebut dan menantang berbagai teori, akan tetapi mereka tidak pernah benar-benar mampu menawarkan arternatif yang Islami.[38] Karena itu, Pervez Amirali Hoodbhoy (l. 1950 M), seorang ahli nuklir asal Pakistan dan pendukung gagasan sains Islam Abd Salam (l. 1926 M), mengomentari program integrasi sains Sardar dengan ungkapan singat, "Jika pembaca menginginkan sesuatu yang lebih dari sekedar omong kosong, maka dia akan kecewa" (*if the reader wants more than platitudes, he will be disappointed*).[39]
3. Ajakan Sardar untuk menghindari penyiksaan binatang atau pembenahan makhluk hidup dalam pengembangan sains justru dinilai sebagai penyebab kelambatan dalam perkembangan sains. Adam Wishart (l. 1969 M), pemenang lomba fim dokumenter BBC menunjukkan bahwa sebagian besar kemajuan dalam riset kanker sampai hari ini adalah dicapai dengan mengandalkan percobaan pada hewan. Karena itu, ketika para pendukung anti pembedahan binatang tidak mau melakukan itu, maka kemajuan dalam penelitian

37 Guessoum. 127.
38 Guessoum.
39 Pervez Amirali Hoodbhoy, *Islam and Science Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Books, 1991). 75.

kanker menjadi terhambat.[40]

4. Terakhir, berdasarkan atas semuanya, program integrasi sains Sardar dinilai hanya bagus dan menjanjikan pada tataran konsep tetapi tidak ada dalam wujud riilnya. Andrew Jamison menyatakan, program pembentukan sains Islam Sardar tampaknya memang bagus dalam retorika tetapi tidak punya arah dalam praktik dan fokusnya. Bahkan, upaya pengembangan yang dilakukan juga hanya mengulang proses-proses yang sama dan sudah ada sebelumnya. Ambisi untuk menemukan formula alternatif yang dapat menjawab problem-problem terbukti mustahil untuk diwujudkan secara praktis. Ketika alternatif tersebut semakin ekstrim pada tataran konsep, mereka gagal memecahkan masalah-masalah khusus yang awalnya biasa diselesaikan oleh sains Barat.[41]

Berdasarkan analisis di atas, maka gagasan Sardar (l. 1951 M) tentang integrasi ilmu atau konsep sains Islam yang dikenal dengan pendekatan ijmali, juga tidak dapat diteruskan dan dikembangkan untuk memenuhi cita-cita integrasi Islam dan sains di masa depan. Karena itu, menurut Nidhal, perlu ada alternatif lain untuk mempertemukan agama dan sains modern, dan Nidhal berusaha melangkah ke situ dengan mengajukan sebuah rumusan yang disebut dengan pendekatan dua arah.[42]

D. Prinsip Tidak Bertentangan.

Prinsip pertama dari kerja integrasi yang ditawarkan Nidhal adalah prinsip bahwa agama, filsafat dan sains tidak akan pernah bisa bertentangan satu sama lainnya karena ketiganya adalah "saudara sepersusuan" (*bosom sisters*).[43]

---

40 Adam Wishart, *On the Three A Son's Jurney into the History and Science of Cancer* (London: Profile Book, 2006). 249.

41 Andrew Jamison, "Western Science in Perspekctive and the Search for Alternative," in *The Uncertain Quest: Science, Technology and Development*, ed. Jean-Jacques Salomon (Tokyo: United Nation Press, 1994), 131–67.

42 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 129.

43 Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B.TaurisandCoLtd, 2011). 61.

Prinsip ini didasarkan atas pandangan Ibn Rusyd (1126-1198 M) bahwa ajaran agama, filsafat dan sains adalah berasal dari sumber yang satu dan sama, yaitu Allah SWT. Agama berasal dari wahyu dan wahyu adalah firman Allah yang dikenal dengan istlah ayat-ayat qauliyah, sains berasal dari semesta dan jagat raya adalah ciptaan Allah yang dikenal dengan istilah ayat-ayat kauniyah, sedang filsafat berasal dari akal dan akal adalah karunia Allah; ketiganya berasal dari Allah dan segala sesuatu yang berasal dari sumber yanga sama dan satu tidak mungkin saling bertentangan. Karena itu, hukum wahyu, hukum alam dan prinsip akal pasti akan selaras, tidak akan bertentangan.

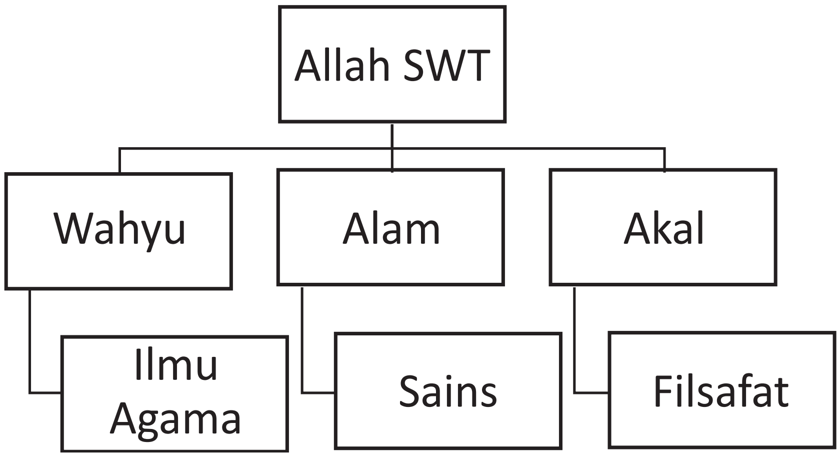
Meski demikian, harus dibedakan antara wahyu dengan pemahaman atas wahyu, harus dibedakan antara hukum alam (*sunnatullah*) dengan hasil analisis terhadap alam, harus dibedakan antara prinsip akal dan hasil penalaran. Wahyu adalah firman Tuhan sebagaimana yang tertulis dalam kitab suci yang terjaga dari salah, sedang pemahaman atas wahyu adalah hasil interpretasi manusia terhadap wahyu yang tidak lepas dari penggunaan metode tertentu, sudut pandang yang dipilih, adanya pengaruh nafsu, ambisi, ideologi dan seterusnya sehingga hasilnya belum tentu benar. Hasil pemahaman terhadap wahyu ini disebut sebagai ilmu agama yang merupakan hasil ijtihad seseorang, yang secara fiqh kualifikasi hasilnya adalah *zhani* (masih bisa didiskusikan). Begitu juga terkait dengan hasil analisis terhadap alam yang disebut sebagai sains, dan hasil penerungan akal yang disebut filsafat.

Sejalan dengan itu, Thomas Kuhn (1922-1996 M) seorang filosof modern menyatakan bahwa sains sesungguhnya tidak bersifat objekif sebagaimana yang sering didengungkan melainkan subjektif, karena tidak lepas dari sudut pandang yang dipilih, metode yang digunakan, paradigma yang dijadikan dasar dan seterusnya. Sedemikian, sehingga jika sains dikatakan sebagai objektif maka dia adalah objektif yang subjektif, atau subjektif yang dinilai objektif.[44]

---

44 Thomas S Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Third (Chicago and London: The University Of Chicago Press, 1996).

Bagan 9
Sumber Asal Alam, Akal dan Wahyu



Karena itu, karena wahyu dan akal sama-sama berasal dari Tuhan yang satu dan sama, maka menurut Ibn Rusyd, bisa saja terjadi ajaran *syarî`ah* diturunkan dari intelek (akal) saja atau dari wahyu saja atau dari perpaduan antara wahyu dan intelek, meski dikatakan Ibn Rusyd bahwa syariah yang berasal dari intelek saja kalah valid dengan syariah yang didasarkan atas wahyu. Dalam *Tahâfut al-Tahafut,* Ibn Rusyd menulis:

وكلّ شريعة كانت بالوحى فالعقل يخالطها. أنّه ممكن ان تكون ماهنا شريعة العقل فقط فإنّه يلزم ضرورة ان تكون انقصى من الشرائع التى استنبطت العقل والوحى.

> *"Pada prinsipnya, setiap syari`ah berdasarkan atas wahyu dan intelek menyertainya (yukhâlituhâ). Akan tetapi, bisa juga terjadi adanya syariah berdasarkan atas intelek belaka. Hanya saja, nilai dan tingkatannya berkurang dibanding syariat yang berdasarkan atas wahyu dan intelek sekaligus".*[45]

Selain berasal dari kesamaan sumber asal, prinsip tidak bertentangan antara agama, filsafat dan sains dari Nidhal juga mendasarkan diri pada aspek lain dari prinsip-prinsip Ibn Rusyd. Pertama, kesamaan tujuan. Menurut Ibn Rusyd, meski bahasa yang digunakan oleh agama, filsafat dan sains berbeda, wilayah kajian ketiganya juga bisa tidak sama, tetapi

45 Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahafut*, II (ed), Sulaiman Dunya (Mesir, Dar al-Maarif, tt), 869.

tujuan yang ingin dicapai oleh masing-masing mengarah pada titik yang sama. Yaitu, bahwa masing-masing ingin mencapai kebenaran puncak, kebenaran tertinggi. Dalam agama, tujuan akhirnya adalah mengabdi dan "menyatu" dengan Yang Maha Agung, Allah SWT; tujuan akhir dalam fisafat adalah memahami Sang Realitas Sejati, yaitu Allah SWT; sedang tujuan akhir dalam sains adalah menemukan kekuatan agung yang telah menciptakan dan memelihara alam semesta, Allah SWT.

Sebelumnya, konsep kesamaan tujuan tersebut juga disampaikan oleh al-Kindi (806-875 M), ibn Miskawaih (932-1030 M) dan Ibn Tufail (1105-1185 M), guru Ibn Rusyd. Menurut al-Kindi, agama dan filsafat memang berbeda dari aspek sumber dan metodenya. Agama digali dari wahyu dengan metode dialektik-eksploratif sedang filsafat didasarkan atas rasio dengan metode demonstratif. Meski demikian, tujuan keduanya sama, yaitu ingin menggapai ilmu ketuhanan (*al-ilm al-ilahy*) yang disebut sebagai ilmu kebenaran tertinggi. Menurut Ibn Miskawaih, puncak pencapaian filsafat dan agama juga tidak berbeda, yaitu sama-sama kebenaran puncak, hanya berbeda jalan yang ditempuh. Agama dan Nabi mencapai kebenaran puncak lewat wahyu, sedang filsafat atau para filosof mencapai kebenaran puncak lewat kekuatan nalar dan renungan filosofis. Sementara itu, menurut Ibn Tufail, agama dan filsafat sama-sama ingin mencari kebenaran tunggal tertinggi. Semangat itu telah menjadi fitrah dari keduanya sebagaimana digambarkan dalam novelnya yang berjudul *Hayy ibn Yaqzhan*, sehingga keduanya tidak bertentangan dan tidak perlu dipertentangkan.[46]

Kedua, aspek metode. Menurut al-Farabi (870-950 M), seorang tokoh filsafat Islam sebelum Ibn Rusyd, filsafat menggunakan metode yang berbeda dengan metode metode dalam ilmu agama. Filsafat menggunakan metode demonstratif (*burhani*) sedang ilmu agama menggunakan metode dialektis (*jadali*); metode demonstrative sendiri dinilai lebih valid daripada metode dialektis, sehingga ilmu-ilmu filosofis yang dihasilkan dari metode demonstrative dianggap lebih unggul dibanding ilmu-ilmu agama yang dihasilkan dari metode

46 Achmad Khudori Soleh, *Integrasi Agama Dan Filsafat Pemikiran Epistemologi Al-Farabi* (Malang: UIN Malang Press, 2010). 66.

dialektis.[47]

Ibn Rusyd menolak pendapat al-Farabi (870-950 M) di atas. Menurutnya, metode yang valid tidak hanya demonstrative. Ada empat jenis metode yang dikenal dalam syareat. (1) metode yang konsepsi dan pembuktiannya bersifat niscaya meski penalarannya bisa dalam bentuk retorik atau dialektik. Kesimpulannya didasarkan atas dirinya sendiri bukan perumpamannya. Dalil-dalil syariat semacam ini bersifat pasti dan jelas, tidak membutuhkan takwil. (2) metode yang menghasilkan kesimpulan bersifat niscaya tetapi premis-premisnya hanya bersifat masyhur atau dugaan (*zhanni*). Metode ini didasarkan atas perumpamaan bagi objek-objek yang menjadi tujuannya. Di sini terbuka untuk dilakukan takwil. (3) kebalikan dari yang kedua, yaitu metode yang kesimpulannya adalah berupa objek-objek yang hendak disimpulkan itu sendiri dan premis-premisnya bersifat masyhur atau dugaan (*zhanni*) tanpa ada kemungkinan mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan kategori ini tidak membutuhkan takwil meski sering terjadi takwil pada premis-premisnya. (4) metode yang premis-premisnya bersifat masyhur atau dugaan dan tidak mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan-kesimpulannya berupa perumpamaan-perumpamaan bagi objek-objek yang dituju. Bagi kalangan orang tertentu, metode ini harus ditakwil sedang kebanyakan orang harus diartikan menurut makna tekstualitasnya.[48]

Berdasarkan atas ketentuan tersebut di atas, metode ilmu-ilmu keagamaan berarti dapat saling kait dengan metode ilmu-ilmu filosofis. Teks suci yang menjadi sumber ilmu-ilmu keagamaan tidak hanya dapat didekati dengan metode dialektik (*jadâlî*) melainkan juga demonstrasi (*burhânî*), sehingga hasilnya tidak kalah valid dengan ilmu-ilmu filosofis. Sebaliknya, ketentuan premis primer dan niscaya yang dipersyaratkan metode filosofis tidak hanya dihasilkan dari uji validitas rasional melainkan juga dapat di dasarkan atas teks-teks suci keagamaan.

---

47 Soleh. 111-15.
48 Ahmad Ibn Rusyd, *Fashl Al-Maqal Wa Taqrir Ma Bain Al-Syari'ah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittishal* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978). 32.

Ketiga, aspek kontens. Sangat banyak ayat al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk berpikir kritis dan meneliti jagat raya. Berpikir kritis akan menghasilkan filsafat atau pemikiran filosofis, sedang meneliti jagat raya akan menghasilkan sains. Dengan demikian, pemikiran filosofis rasional berarti bukan sesuatu di luar ajaran syariat melainkan justru adalah perintah agama. Begitu pula dengan sains yang merupakan hasil dari penelitian (*nadzar*) terhadap jagat raya.

Dengan demikian, jika agama atau syariat adalah benar adanya dan kenyataannya agama memerintahkan untuk melakukan penalaran rasional yang penalaran itu sendiri akan menghasilkan ilmu-ilmu filosofis, juga agama atau syariat memerintahkan untuk melakukan pengamatan pada jagat raya yang pengamatan itu akan menghasilkan sains, maka pemikiran filosofis dan sains tidak mungkin bertentangan dengan agama atau syariat, karena agama atau syariat tidak mungkin memerintahkan untuk melakukan sesuatu jika hasilnya justru bertentangan dengan ajarannya sendiri. Kebenaran filsafat dan sains pasti akan selaras dengan ajaran agama, sehingga kebenaran agama, filsafat dan sains akan saling mendukung. Ibn Rusyd menulis dalam *Fashl al-Maqal* sebagai berikut,

وإذا كانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق ، فإذا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدّى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

> *"Jika syariat-syariat ini benar (haq) dan mengajak kepada penalaran yang menyampaikan kepada pengetahuan yang benar (ma`rifah al-haq), maka kita tahu pasti bahwa penalaran burhânî (filosofis) tidak mungkin bertentangan dengan isi syariat. Kebenaran yang satu tidak akan bertentangan dengan kebenaran lainnya, tetapi justru saling mendukung dan mempersaksikan (yusyhidulah)".*[49]

Karena itu, Ibn Rusyd (1126-1198 M) menolak keras pendapat al-Ghazali (1058-1111 M) dan orang-orang yang melarang belajar filsafat dan pemikiran rasional dengan alasan hasilnya akan bertentangan dengan agama atau karena adanya kasus-kasus yang memunculkan

49 Ibn Rusyd. 19.

penyimpangan. Menurut Ibn Rusyd, penalaran rasional yang dilakukan secara sungguh-sungguh dan mendalam tidak mungkin akan menghasilkan sesuatu yang bertentangan. Adapun adanya penyimpangan yang terjadi pada beberapa orang adalah bersifat kasuistis sehingga tidak dapat digeneralisir. Karena itu, larangan terhadap orang-orang yang memang mempunyai bakat dan kemampuan untuk menguasai filsafat dan penalaran rasional atau sains berarti sama dengan menghalangi manusia untuk melakukan perintah syariat, karena agama kenyataannya memerintahkan manusia untuk berpikir logis dan menganalisis jagat raya, yang hasilnya kemudian disebut filsafat dan sains.[50]

Walhasil, berdasarkan uraian di atas, Nidhal Guessoum menyatakan bahwa agama dan sains, juga filsafat, ketiganya adalah tidak bertentangan melainkan selaras dan saling menguatkan, karena ketiganya pada dasarnya berasal dari sumber yang sama dan satu, tujuan akhirnya yang saling bersinggungan, metode yang bisa saling mengisi dan konten ajaran yang saling memerintahkan dan mendukung.[51]

E. Penafsiran Berlapis.

Nidhal Guessoum menyakini bahwa teks al-Qur'an bersifat sacral dan terjaga dari semua bentuk perubahan, mulai sejak awal turunnya pada zaman Rasulullah sampai akhir zaman kelak. Akan tetapi, pemahaman manusia terhadap makna al-Qur'an bisa berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan waktu dan konteksnya yang tidak sama. Lebih dari itu, untuk dapat mensinergikan antara agama, filsafat dan sains, menurut Nidhal kita justru harus membaca dan memahami teks al-Qur'an dari berbagai sudut pandang dan metode. Tidak boleh dan tidak bisa memahami teks al-Qur'an hanya dari satu sudut pandangan dan satu metode tertentu.

Menurut Nidhal, keharusan membaca teks al-Qur'an dari berbagai sudut pandang dan beragam metode tersebut, apalagi dalam rangka

50 Ibn Rusyd. 17.

51 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 61.

untuk mensinergikan agama, filsafat dan sains, berdasarkan beberapa alasan. *Pertama*, secara historis, sebagaimana pendapat Sachiko Murata (l. 1943 M) dan William Chittick (l. 1943 M), munculnya keragaman makna dan pemahaman atas ayat al-Qur'an inilah ternyata justru yang telah menjadi sumber kekayaan intelektual dalam sejarah keemasan Islam.[52] Masa keemasan Islam terjadi justru adalah karena munculnya keragaman penafsiran dan pemahaman yang diberikan oleh para akademisi muslim saat itu. Seperti yang dicatat oleh Husein al-Dzahabi (1915-1977 M) dalam karyanya berjudul *Tafsir wa al-Mufassirun*, pada masa itu muncul banyak sekali kajian terkait dengan al-Qur'an, mulai yang tekstual sampai yang sangat rasional, mulai dari yang empirik sampai mistik. Bahkan setiap madzhab pemikiran dalam Islam mempunyai metode tersendiri untuk menguatkan madzhabnya.[53]

Kedua, adanya kekayaan kosa kata al-Qur'an. Mengikuti pendapat Fahd Abdurrahman al-Rumi, guru besar di Universitas Riyadh, bahwa al-Qur'an mempunyai kekayaan kosa kata yang luar biasa. Disebutkan, keragamaan maknanya bisa mencapai lima kali dari bahasa Arab biasa; ada satu kata yang mengandung dua makna, tiga makna bahkan lebih. Al-Qur'an juga mempunyai kekhasan dalam nada dan irama, yang efektif bagi orang awam dan elit, serta cocok untuk semua orang di semua usia dan zaman; mempunyai keseimbangan dalam menyentuh hati dan pikiran dengan menggunakan gaya sastra dan ilmiah sekaligus; mempunyai tingkat keringkasan dalam ekspresi tetapi sarat arti; mempunyai keluasan dalam penggunaan imajinasi dan metafora.[54] Sedemikian, sehingga al-Qur'an tidak dapat dimonopoli dengan satu pendekatan, satu pemahaman dan satu arti. Karena itu juga, terjemahan al-Qur'an tidak sama dengan teks asli al-Qur'an; keduanya jauh berbeda. Hanya teks al-Qur'an yang berbahasa Arablah yang disebut sebagai al-Qur'an, sedang versi terjemahan hanya interpretasi.

Terkait dengan ragam kosa kata dan makna-makna yang berlapis yang terkandung dalam sebuah kata dalam al-Qur'an, Nidhal

52 Guessoum. 50.
53 Husein Dzahabi, *Tafsir Wa Al-Mufassirun* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995).
54 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 48.

mencontohkan pada terobosan yang dilakukan M Syahrur (1938-2019 M), seorang pemikir asal Syiria yang terkenal lewat teori batas atau teori hudud. Menurut Nidhal, apa yang dilakukan Syahrur adalah menemukan relasi dan dialektika antara "bentuk statis teks" al-Qur'an dengan "kedinamisan maknanya", sehingga dapat menghasilkan makna baru yang tidak terpikirkan sebelumnya. Kedinamisan makna al-Qur'an ini sendiri bisa terjadi karena teks-teks al-Qur'an mengandung beragam makna dan tingkatan pemahaman. Tidak ada sinonimitas (*muradlif*) dalam setiap kata atau ayat dalam al-Qur'an.[55]

Ketiga, pernyataan al-Qur'an sendiri yang menunjukkan adanya ragam pemahaman dan pemaknaan atas sebuah teks, dan perlunya melakukan itu demi memberikan pemahaman kepada masyarakat yang berbeda (QS. Ali Imran, 7). M Asad (1900-1992 M), seorang mufassir Barat yang dikenal lewat karya tafsirnya yang berjudul *The Massege of the Qur'an*, menyatakan bahwa ayat Ali Imran 7 tersebut menunjukkan adanya banyak bagian dan ekspresi dalam al-Qur'an yang tidak dapat dipahami secara tekstual melainkan harus dalam arti alegoris atau kiasan, agar dapat dipahami oleh lapisan masyarakat yang berbeda.[56]

Keempat, pendapat pendapat Sachiko Murata (l. 1943 M) dan William Chittick (l. 1943 M) yang mengutip sabda Rasul bahwa setiap ayat al-Qur'an mengandung tujuh arti, mulai makna tekstual atau literal sampai makna ketujuh, makna terdalam yang hanya diketahui oleh Allah SWT sendiri. Pendapat kemudian dikuatkan oleh M Talbi (1921-2017), seorang sejarawan Muslim kontemporer asa Tunisia, yang menyatakan bahwa ada banyak kunci untuk membaca al-Qur'an, tidak hanya satu kunci. Kunci-kunci tersebut pada waktu yang sama bisa jadi objektif dan bisa jadi subjektif.[57]

Kelima, pemikiran Ibn Rusyd (1126-1198 M), tokoh klasik yang sangat dikagumi Nidhal, terkait dengan tingkat nalar manusia. Menurut Ibn

55 Guessoum. 52. Untuk konsep Syahrur, lihat Muhammad Syahrur, *Al-Kitab Wa Al-Qur'an Qira'ah Mu`asirah* (Damaskus: al-Ahali, 1992).

56 Muhammad Asad, "Symbolisme and Allegory in the Qur'an," n.d., http://www.geocities/masad02/appendix1.

57 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 50.

Rusyd, tingkat berpikir masyarakat dapat dibagi menjadi tiga tingkatan, yaitu tingkat awam, tingkat menengah dan tingkat elit terpelajar. Tingkat pertama, masyarakat awam, adalah bagian dari mayoritas masyarakat. Mereka ini hanya mampu berpikir secara tektualis-retoris (*khathabi*) dan sama sekali tidak mampu nalar rasional atau takwil. Mereka memahami makna dan ajaran wahyu melulu berdasarkan makna tersurat secara zhahir. Tingkat kedua, kelas menengah, adalah kalangan yang telah menggunakan nalar rasional tetapi belum mampu pada tingkat kritis filosofis. Penalaran mereka biasanya menggunakan metode dialektis (*jadâlî*). Tingkat ketiga, kelompok filosof, adalah kalangan sedikit dari masyarakat yang mampu berpikir secara kritis filosofis, tidak sekedar rasional dialekis. Cara berpikir mereka menggunakan metode demonstratif (*burhânî*), sebuah metode berpikir yang dinilai lebih bagus dan lebih valid dibanding metode dialaktis.

Tiga tingkat berpikir tersebut harus mendapat porsi penalaran yang sesuai dengan tingkatannya dan al-Qur'an berbicara dengan masyarakat sesuai dengan tingkat penalaran masing-masing. Meski demikian, metode yang sering digunakan oleh al-Qur'an sendiri memang adalah metode yang biasanya dipergunakan oleh kelompok mayoritas manusia, yaitu metode tekstual-retoris (*khithabi*) karena tujuannya memang memberikan perhatian kepada kelompok mayoritas tersebut. Ini wajar dan logis. Akan tetapi, al-Qur'an tetap tidak sedikitpun meninggalkan bagian untuk kalangan sedikit yang berpikir rasional filosofis.[58]

Bagian yang diberikan syariat kepada kalangan yang berpikir rasional-filosofis mempunyai kemungkinan untuk dapat dimaknai secara takwil. Menurut Ibn Rusyd, takwil adalah memberikan makna baru yang bersifat metaforik (*majazî*) yang berbeda dengan makna hakikinya, makna tekstualitasnya, tanpa harus melanggar tradisi bahasa Arab dalam proses pembuatannya. Misalnya, menyebutkan sesuatu dengan sebuah tertentu lainnya karena adanya faktor kemiripan, karena menjadi sebab atau akibatnya, karena menjadi bandingannya, atau adanya faktor-faktor lain yang diuraikan secara rinci dalam pembahasan metaforik.

58 Ibn Rusyd, *Fashl Al-Maqal Wa Taqrir Ma Bain Al-Syari'ah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittishal*. 31.

Hasil-hasil dari takwil tersebut, menurut Ibn Rusyd, adalah sah dan tidak bertentangan dengan makna teks meski sekilas tampak berbeda. Sebab, teks-teks yang secara zhahir tampaknya berbeda dengan hasil panalaran rasional kemudian diteliti secara seksama semua bagian dan partikel-partikelnya ternyata justru ditemukan kesimpulan-kesimpulan yang mendukung adanya pentakwilan seperti itu. Minimal tidak menolaknya. Karena itulah, menurutnya, kaum muslimin kemudian sepakat bahwa pada dasarnya tidak ada kewajiban untuk memahami teks sesuai dengan makna zhahirnya secara keseluruhan atau memahami teks sesuai dengan makna takwilnya secara keseluruhan. Artinya, ada teks-teks yang dipahami secara tekstual dan ada ayat-ayat yang dipahami secara takwil. Atau bahwa sebuah teks mengandunng makna zhahir dan batin. Kenyataan ini akan semakin jelas ketika seseorang menekuni dan menguji persoalan-persoalan tersebut kemudian menjadikannya sebagai sarana pencapaian untuk melakukan integrasi antara hal-hal yang rasional (*ma`qûl*) dan tekstual (*manqûl*).[59]

Meski demikian, Ibn Rusyd mengingatkan dengan keras bahwa makna-makna takwil tersebut adalah benar-benar hanya untuk kalangan tertentu dan tidak boleh disampaikan kepada semua orang, lebih-lebih masyarakat awam. Sebab, orang-orang awam yang belum dapat memahaminya–karena takwil menuntut adanya kemampuan intelektual yang lebih tinggi di atas rata-rata orang kebanyakan—akan dapat terjerumus dalam kekafiran, jika hal itu berkaitan dengan pokok-pokok syariat. Karena itu, Ibn Rusyd sangat mengecam orang-orang yang menyampaikan makna-makna takwil kepada yang bukan ahlinya, dan menganggapnya sebagai kesalahan besar, bahkan sebagai kekafiran, karena akan dapat menyebabkan orang lain jatuh kepada kekafiran. Ibn Rusyd dalam *Fashl al-Maqâl* menulis secara tegas sebagai berikut,

والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤوّل . فإذا أبطال الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر ان كان في أصول الشريعة . فالتأويلات ليس ينبغي ان يصرح بها للجمهور ولا يثبت في

59 Ibn Rusyd. 20.

الكتب الخطبية او الجدلية ، أعني الكتب التي الاقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين كما صنع ذلك أبو حامد .

واما المصرِّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافرلمكان دعائه الناس الكفر . وهو ضدّ دعوى الشارع ، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة ، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا . فإناّ قد شهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم تلفوا ، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، أعني لاتقبل تأويلاً . وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور . فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الإعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة

> *"Hal itu disebabkan bahwa tujuan takwil adalah mengganti pemahaman tekstualis dengan pemahaman interpretatif. Ketika makna-makna tekstual tersebut benar-benar batal (tergantikan) dalam pemahaman kaum literalis sedang mereka sendiri belum dapat menerima pemahaman takwil, maka hal itu akan dapat menjerumuskan pada kekafiran jika berkaitan dengan pokok-pokok syariat. Karena itu, makna-makna takwil tidak layak disampaikan kepada masyarakat awam atau ditulis dalam kitab-kitab retorik maupun dialektik. Yaitu, kitab-kitab yang ditulis dengan dalil-dalil metode retorik atau dialektik seperti yang dilakukan Abu Hamid al-Ghazali.*

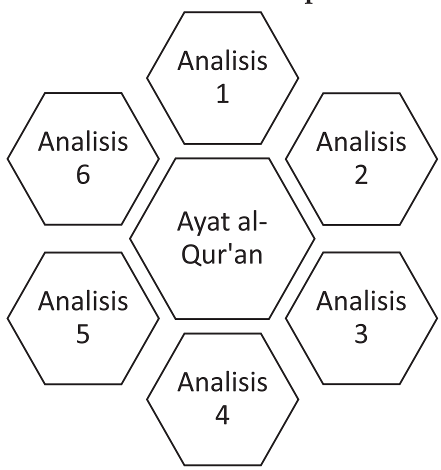
Mereka yang menyampaikan makna takwil kepada yang bukan ahlinya adalah orang kafir, karena dapat dan telah mengajak kepada kekafiran. Perbuatan itu jelas bertentangan dengan kehendak Tuhan, terutama jika takwilnya ternyata keliru dan berkaitan dengan pokok-pokok syariat, sebagaimana yang terjadi pada masa sekarang. Kami saksikan ada sekolompok orang yang belajar filsafat dan mengklaim telah menemukan hal-hal baru yang berbeda dengan syariat. Mereka kemudian menyampaikannya kepada khalayak ramai. Keyakinan-keyakinan yang mereka sampaikan akhirnya justru menyebabkan kehancuran masyarakat awam di dunia dan akherat.[60]

Berdasarkan hal tersebut, menurut Nidhal, maka pemahaman dan penafsiran terhadap teks suci harus dilakukan secara berjenjang atau berlapis sesuai dengan tingkat nalar sang pembaca. Penafsiran secara berlapis tersebut adalah keniscayaan karena tingkat nalar manusia memang berbeda, tidak bisa dipaksakan dengan pemahaman tunggal dan hanya dalam satu perspektif. Karena itu, dalam konteks seperti ini,

60 Ibn Rusyd. 33.

mengutip pendapat Hasan Hanafi (l. 1935 M), guru besar di Universitas Kairo, Mesir, "Tidak ada lagi pemahaman yang benar atau salah; yang ada adalah upaya yang berbeda untuk mendekati teks al-Qur'an karena adanya perbedaan motivasi" (*there is no true or false, right or wrong understanding; there are only different efforts to approach the text from different motivations*).[61]

Bagan 10
Penafsiran Berlapis



F. Ilmiah Teistik.

Prinsip ketiga dari upaya integrasi Nidhal adalah prinsip ilmiah teistik. Prinsip ini berhubungan dengan pilihan seseorang terkait dengan basis epistemologis dan metafisis sains yang diikutinya.

Sebelum lebih jauh mendiskusikan prinsip ketiga ini, peneliti perlu menyampaikan beberapa kritik menarik dari Nidhal terkait dengan posisi sains dalam masyarakat Islam. *Pertama*, bahwa sebagian besar masyarakat Islam atau setidaknya para mahasiswa di wilayah Timur Tengah, kurang apresiatif terhadap perkembangan sains dan cara kerja sains. Hal ini tampak dari minimnya pengetahuan mahasiswa muslim yang mengenal tokoh-tokoh atau para penemu bidang sains. Ketika ditanyakan tentang Nicolaus Copernicus (1473-1543 M), misalnya,

61 Hasan Hanafi, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology and Development* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995). 417.

hanya beberapa mahasiswa yang kurang dari 10% yang pernah mengenalnya. Mahasiswa juga tidak banyak tahu tentang perbedaan planet dan bintang, juga tidak mampu menjelaskan dengan baik dan benar tentang penyebab adanya perbedaan siang dan malam, dan seterusnya.

Selain itu, sikap kurang apresiatif di atas juga tampak dari pertanyataan-pertanyaan mendasar yang sering dilontarkan mahasiswa. Antara lain, apakah yang dimaksud dengan "teori ilmiah"? apakah yang dimaksud dengan fakta-fakta? Apakah sains adalah kumpulan faka-fakta? Bagaimana kita bisa memastikan bahwa proses yang dilakukan adalah valid sehingga tidak akan disanggah atau dibatalkan? Pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti itu mestinya sudah lumrah diketahui dan dipahami oleh mahasiswa sehingga sudah tidak perlu ditanyakan. Munculnya pertanyaan seperti itu, menurut Nidhal, menujukkan betapa mereka tidak mengenal dunia sains.

Namun, yang lebih parah adalah bahwa masyarakat atau bahkan mahasiswa cenderung tidak memahami cara kerja ilmiah, misalnya tidak memahami bagaimana mengecek valid tidaknya sebuah hipotesis, membuat *peer-review* atau *wide checking* sebagai landasan untuk menerima atau menolak sebuah penemuan. Puncaknya, mereka tidak mempunyai tradisi berpikir kritis dalam penalaran, baik dalam bidang ekonomi, sosial maupun agama.[62]

Kedua, kepercayaan yang terlalu besar terhadap hampir semua jenis klaim dari apapun sumber rujukan, meskipun hanya dari surat kabar, televisi atau sosial media lain yang tidak kridibel atau tidak dapat dipertanggungjawabkan. Nidhal mencontohkan persoalan ini pada kasus seorang tokoh dalam hal ini adalah William Chittick (l. 1943 M) yang sangat keras mengkritik kelemahan sains.[63] Menurut Chittick, apa yang disebut sebagai objektif dalam sains sebenarnya hanya sekumpulan keyakinan dan prasangka yang terstuktur. Para ilmuwan memperoleh pengetahuan mereka melalui imitasi, bukan realitas yang

62 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 69.

63 Guessoum. 81.

sesungguhnya (yang tersingkap secara spiritual). Akibatnya, setiap orang harus menerima verifikasi realitas dari desas desus. Karena itu, apa yang disebut sains sebenarnya tidak berbeda dengan sihir, karena tujuan keduanya sama. Karena itu pula, Chittick menolak semua manfaat sains dengan menyatakan bahwa informasi dari sains tidak relevan dengan dengan tujuan hidup manusia. Semakin banyak fakta yang diketahui, semakin sedikit mereka mengetahui pentingnya fakta bagi sifat dirinya dan dunia sekitarnya. Artinya, sang tokoh menilai bahwa sains telah membuat seseorang kehilangan jati dirinya sebagai manusia dan tujuan kehidupan hakikinya.[64]

Menurut Nidhal, pendapat dan kritik Crittick terhadap sains tersebut dikarenakan pemahamannya yang keliru atau berbeda terhadap usaha-usaha, dasar-dasar dan metode-metode ilmiah yang diberlakukan di dalam sains.[65] Kekeliruan pemahamannya itu sendiri atau perbedaan pemahaman tersebut terjadi karena Chittick hanya mempercayai klaimnya sendiri dan tidak memahami atau mengkroscek ulang secara utuh persoalan sains dan memikirkannya secara logis dan teliti.

Menurut Nidhal, dua hal di atas, yaitu kurang perhatian terhadap sains dan kurang terbiasa berpikir kritis analisis itulah yang menjadi kelemahan atau menjadi kecenderungan umum di kalangan masyarakat Islam saat ini. Karena itu, umat Islam menjadi tidak begitu memahami tata kerja sains dan pada gilirannnya tidak mampu menguasai sains.

Menurut Nidhal, salah satu bagian terpenting dari cara kerja sains adalah berkaitan dengan aspek metodologi. Aspek ini memberikan aturan main bagaimana sains harus bekerja dan berjalan. Secara sederhana, metodologi yang dianut dalam sains atau metode ilmiah dapat diartikan sebagai serangkaian tindakan yang terdiri atas beberapa tahapan:

---

64 William Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007). 24.

65 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 73.

1. Pengamatan terhadap fenomena dan merekam sebanyak mungkin data atau informasi terkait dengan fenomena tersebut.
2. Membuat hipotesis berdasarkan atas pengetahuan yang ada sebelumnya terkait dengan fenomena tersebut.
3. Menguji hipotesis yang dibuat yang mengarah kepada konsekuensi khusus atau prediksi tertentu, kemudian memeriksa dan mengujinya apakah hipotesisnya benar dan apakah prediksi yang dibuatnya terbukti.
4. Memperbaiki atau menyempurnakan hipotesis sampai prediksi yang dibuat terbukti benar atau membuang hipotesis lama dan menggantinya dengan hipotesis baru jika bertentangan dengan hasil eksperimen dan observasi.[66]

Menurut Nidhal, metode ilmiah sebagai suatu cara kerja sains yang digariskan sebagaimana di atas, secara historis, telah dilakukan sejak masa kejayaan Islam abad pertengahan. Pemikiran para saintis muslim seperti Ibn al-Haitsam (965-1040 M), al-Biruni (973-1048 M), Ibn Sina (980-1037 M) yang sangat menekankan eksperimentasi dan observasi telah menjadi tonggak bagi sikap dan gerak ilmiah sampai hari ini. Karena itulah, Ziauddin Sardar (l. 1951 M), seperti dikutip Nidhal, menyatakan bahwa dari Islamlah, Eropa belajar melakukan penalaran logis, belajar melakukan eksperimen, menemukan ide-ide kedokteran dan menemukan kembali filsafat Yunani. Sebagian besar komponen dalam aljabar, geometri, trigonometri, astronomi bola, mekanika, optik, kimia dan biasa yang menjadi pondasi terpenting dalam resainans ilmiah Eropa, adalah berasal dari Islam.[67]

Dari ajaran dan doktrin metode ilmiah Islam tersebut kemudian pindah dan berkembang di Eropa, dan menemukan momentumnya pada masa renaisance, khususnya revolusi Nicolaus Copernicus (1473-1543 M) dan kemenangan paradigma Galilio Galilie (1564-1642 M) atas Aristoteles (484-322 SM). Apalagi ditambah dengan temuan-temuan baru, seperti hukum pergerakan planet oleh Johannes Kepler (1571-1630 M), deskripsi dunia mekanik oleh Rene Descartes (1596-1650 M),

66 Guessoum. 72.
67 Guessoum. 75.

teori fisika oleh Isaac Newton (1642-1727 M), teori evolusi oleh Charles Darwin (1809-1882 M) dan teori relativitas oleh Albert Einstain (1879-1955 M). Tokoh-tokoh ini menggunakan metode induksi, metode eksperimen yang dikembangkan dalam sains untuk mengamati semesta untuk kemudian menciptakan teori baru.

Walhasil, dalam dunia sains meniscayakan adanya metode ilmiah yang ketat, dimana metode tersebut harus bersifat sistematis, objektif, kuantitatif dan falsifikatif, sehingga memungkinkan seseorang bisa mengamati semesta dengan benar dan dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis. Meski demikian, menurut pengakuan Nidhal, sifat objektif dalam sains ini sesungguhnya juga tidak atau belum sepenuhnya. Munculnya unsur-unsur manusia dan elemen-elemen subjektif dalam sains tetap saja ada meski dapat disembunyikan dari masyarakat awam.[68] Akan tetapi, batasan antara yang subjektif dan objektif ini harus jelas, dan beberapa hasil observasi dan eksperimen yang sesuai dengan metode yang diakui harus bisa diterima dan dipercaya.

Untuk menguraikan aspek subjektifitas dan objektifitas sains, juga sisi-sisi kekurangannya, Nidhal mengungkapkan pemikiran tiga tokoh pada era modern, yaitu Karl Raimund Popper (1902-1994 M), Thomas Samuel Khun (1922-1996 M) dan Paul Karl Fayerabend (1924-1994 M). Tiga tokoh ini dinilai telah berhasil memberikan kontribusi yang signifikan untuk memahami cara kerja sains dan menentukan batas-batas otoritasnya.

Pertama, Karl Popper (1902-1994 M). Popper dinilai berhasil memperkenalkan sesuatu yang disebut sebagai karakteristik hipotesis ilmiah dan aspek-aspek yang membedakan antara sains dan non-sains. Menurutnya, sebuah hipotesis dapat dinilai ilmiah jika dapat difalsifikasi dengan cara dibuatkan prediksi atau diarahkan pada sebuah konsekuensi yang dapat diuji dan dibuktikan benar salahnya. Setiap hipotesis yang tidak dapat diuji berarti tidak ilmiah. Karena itu, hipotesis yang didasarkan atas imajinasi, ilham, kreativitas atau yang lain yang kemudian tidak dapat diuji dan dibuktikan benar salahnya

68 Guessoum. 81.

berarti tidak dapat diterima atau tidak dapat dinilai sebagai hipotesis ilmiah.[69]

Teori falsifikasi Popper ini mendapatkan banyak tanggapan dan kritik. Salah satu yang penting adalah ketika berhadapan dengan entitas di alam semesta yang tidak dapat dibuktikan secara langsung. Misalnya, tentang quark, materi gelap (*dark matter*) dan lainnya. Juga terkait dengan teori-teori kosmologi yang memprediksi eksistensi semesta di luar sana yang tidak dapat dibuktikan secara eksperimental. Di sini teori falsifikasi masuk dalam ruang gelap. Meski demikian, menurut Nidhal, tidak ada sarjana yang menganggap bahwa teori fisika tentang eksistensi entitas-entitas tersebut menjadi tidak ilmiah karena prediksi eksistensinya tidak dapat dibuktikan. Sebaliknya, mereka menyatakan bahwa ketika bukti utama tidak dapat dikemukakan tetapi ada bukti lain yaitu bukti tidak langsung yang dapat disampaikan, maka teori tersebut dapat diterima.

Artinya, teori falsifikasi Popper sangat penting dan berjasa untuk menentukan ilmiah tidaknya sebuah hipotesis meski dalam kasus tertentu menemui jalan buntu.[70]

Kedua, Thomas Kuhn (1922-1996 M). Jasa besar Kuhn adalah bahwa dia dinilai telah berhasil menjelaskan proses perkembangan atau gerak ke depan sains, terutama bagaimana sains baru muncul dan menghapus teori-teori yang ada sebelumnya. Menurutnya, sains berkembang melalui beberapa tahapan, dimulai dari pra-sains -> sains normal ->anomali -> krisis -> perubahan/ pergeseran paradigma -> sains normal lagi. Sains normal adalah suatu kondisi di mana para ilmuwan mengikuti paradigma yang berlaku yang dijadikan pedoman. Paradigma sendiri dapat diartikan sebagai pandangan umum yang berlaku dan dijadikan pedoman di bidang tertentu, lengkap dengan teori-teori dominan yang dijadikan panutan. Menurut Kuhn, pada masa sains normal, sains bersifat konservatif. Maksudnya, sains tidak

---

69 Karl Raimund Popper, *Conjectures and Refutation* (New York: Basic Book, 1962). 151.

70 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 84.

bertujuan menemukan fakta atau teori baru karena hanya mengikuti paradigma yang telah berlaku, sehingga sains tidak menemukan apapun. Sains hanya menjawab teka-teki (*puzzle*) dalam pandangan yang sudah mapan.[71] Ziauddin Sardar (l. 1951 M) setuju dengan pendapat itu. Lebih jauh Sardar bahkan menyatakan bahwa dengan itu Kuhn telah menunjukkan pada kita bahwa pada masa sains normal, sains lebih sebagai pemecah masalah berdasarkan pola keyakinan yang telah diterima, bukan untuk mengejar objektifitas dan kebenaran.[72]

Krtik untuk Kuhn ini terletak pada proses pergeseran paradigma. Saat terjadi pergeseran paradigma, dari paradigma lama kepada paradigma baru, perubahan atau pergeseran paradigma itu seperti konversi keyakinan dalam beragama. Di situ terjadi seperti karena ada desakan komunitas untuk bergeser kepada paradigma baru. Menurut Kuhn, pergeseran paradigma tersebut seperti dalam revolusi politik, tidak ada standar yang lebih tinggi dan valid dibanding persetujuan komunitas yang bersangkutan. Dengan demikian, apa yang disebut sebagai standar objektif yang menjadi tuntutan dalam sains menjadi hilang. Apa yang disebut objektif material adalah kesepakatan komunitas.[73] Meski demikian, menurut Imre Lakatos (1922-1974 M) seorang filosof asal Honggaria, proses pergeseran paradigma tersebut dari paradigma lama kepada paradigma baru, tidak bersifat individu melainkan kolektif yang melibatkan banyak ahli sehingga objektifitasnya tetap dapat terjamin.[74]

Ketiga, Paul Fayerabend (1924-1994 M). Tokoh filosof asal Austria ini biasa digambarkan dengan satu kata, yaitu anarkhis, dan filsafatnya sering diidentikkan dengan dua kata yang membuatnnya sangat terkenal, yaitu *anything goes* (apa saja boleh). Menurut Fayerabend, tidak ada kebenaran dan pendekatan tunggal yang dapat dibakukan sebagai metode ilmiah untuk memperoleh pengetahuan. Karena itu, setiap teori

71 Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. Lihat mulai Bab pertama.
72 Ziauddin Sardar, *Thomas Kuhn and the Science War* (London: Icon Book, 2000). 8.
73 Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. 181.
74 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 85.

harus dipersilahkan untuk berkembang dengan perbedaan yang ada berdasarkan atas metodenya masing-masing. Pada waktunya, masing-masing teori tersebut akan mencari konfirmasi dan penerimannya sendiri.[75] Jelasnya, Fayerabend menggagas munculnya perbedaan teori dan diterimanya ragam metode ilmiah sehingga dapat menghilangkan dominasi metode tertentu dan akhirnya mendorong perkembangan keilmuan secara lebih cepat. Toh hanya teori yang terkonfirmasi dan metode yang teruji yang nantinya akan dapat bertahan.

Selain aspek metode ilmiah yang sangat ketat, duna sains juga terkait dengan aspek metafisis. Aspek ini menjadi prinsip dasar dimana sebuah sains dibangun, karena basis ini merupakan *worldview* yang melandasi sains. Mengutip Kitty Ferguson (l.1941 M), seorang dosen dan penulis tema-tema sains asal Amerika, Nidhal menyatakan bahwa pada abad 17 M ada prinsip-prinsip umum metafisika yang disepakati kaum ilmuwan:

1. Bahwa alam semesta adalah rasional yang mencerminkan kecerdasan dan kesetiaan Penciptanya.
2. Alam semesta dapat dipahami manusia.
3. Alam semesta mempunyai kontigensi, maksudnya bahwa benda-benda yang kita temukan bisa jadi berbeda dengan yang kita bayangkan. Kesempatan atau pilihanlah yang membuat mereka seperti adanya. Karena itu, pengetahuan bisa didapat dengan melakukan eksperimen dan observasi.
4. Ada sesuatu yang merupakan Realitas Objektif. Karena Tuhan itu ada, mengawasi dan tahu segalanya, maka berarti ada kebenaran dibalik semua yang tampak yang dapat diobservasi secara inderawi.
5. Ada kesatuan di alam semesta. Ada satu penjelasan yang menjadi dasar segala sesuatu, yaitu satu Tuhan, satu persamaan dan satu sistem logika.[76]

---

75 Paul K. Feyerabend, *Against Methods: An Outline of Anarchist Theori* (London: Verso, 1992). 23.

76 Kitty Ferguson, *The Fire in the Equations: Science, Religion and the Search for God* (Grand Rapids: MI Erdmans Publ, 1994).

Menurut Nidhal, penjelasan Kitty di atas menunjukkan bahwa pada abad 17 M, prinsip-prinsip metafisika teistik masih ada, berjalan dan diakui oleh para saintis di Barat. Kepercayaan kepada Tuhan, keinginan untuk melihat kemuliaan dan kebesaran Tuhan dalam semesta dan perintah kitab suci agar manusia menjelajahi alam raya masih sangat berperan penting dalam pengembangan sains di Barat.[77] Pernyataan ini bukan hanya isapan jempol tetapi memang begitu adanya. Beberapa bukti yang menunjukkan hal itu, seperti ditulis Denis Alexander (l. 1945 M), mantan Direktur *Faraday Institute for Science and Religion* (FISR) di Universitas Cambridge, antara lain adalah salah satu surat Johannes Kepler (1571-1630 M) kepada Galilio Galilie (1564-1642 M) yang menyatakan, "dari perbendaraan Yahuwe Sang Pencipta yang belum terungkap, Dia ungkap satu persatu kepada kita" (*the many undisclosed treasures of Jehovah the Creator, which He reveals to us one after another*).[78]

Pernyataan ini mengingatkan pada sebuah pernyataan yang sering dinilai sebagai hadits qudsi yang menyatakan bahwa Tuhan adalah perbedaharaan yang tersimpan. Tuhan kemudian menciptakan semesta agar kebesaran-Nya dapat dikenali.

Galilio Galilie (1564-1642 M) dengan semangat yang sama menulis sebagai berikut,

> *"The holy Bible and the phenomena of nature proceed alike from the divine Word, the former as the dictate of the Holy Ghost and the latter as the observant executrix of God's commands. A hundred passeges of holy Scripture .... teach us that the glory and greatness of Almighty God are marvelously discerned in all his work and divinely read in the open book of heaven".*
>
> *"Injil dan fenomena alam terus berjalan, karena keduanya adalah sama-sama firman Tuhan; yang pertama adalah hasil dikte dari Ruh Kudus, yang kedua adalah pelaksana yang patuh atas segala perintah Tuhan. Beratus ayat dalam kitab suci.... mengajarkan bahwa kemuliaan dan kebesaran Tuhan Yang Maha Esa yang mengagumkan tampak dari karya-Nya dan bacaan ilahiyah dalam kitab terbuka mengenai langit".*[79]

---

77 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 91.

78 Denis Alexander, *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century* (Grand Rapids: Zondervan, 2001). 83.

79 Alexander. 84.

Berdasarkan kenyataan-kenyataan tersebut, Alexander kemudian menekankan tentang adanya sains teistik atau setidaknya relasi yang baik antara agama dan sains demi perkembangan dan kemajuan keduanya. Secara jelas dia menulis sebegai berikut,

> *"It is quite a surprise to peruse the voluminous writings of the 17-th century founders of modern science and find that, whether Catholic or Protestan, Italian, French, Dutch, German or British, all are unanimous in their conviction that a study of God's "book of nature" is both a duty and delight. This defining paradigm did much to set the tone of 17th-century science".*
>
> *"Sangat mengejutkan ketika membaca tulisan tebal warisan abad ke-17 dari para pendiri sains modern. Di sebutkan bahwa penganut Katolik maupun Protestan, para pemikir dari Itali, Perancis, Belanda, Jerman atau Inggris, semua sepakat bahwa kajian terhadap "buku semesta" karya Tuhan adalah sebuah tugas dan pekerjaan yang menyenangkan. Paradigma penting ini telah dijalankan untuk melahirkan sains pada abad 17".*[80]

Menurut Alfred North Whitehead (1861-1947 M), seorang tokoh filosof asal Inggris yang terkenal dengan ajarannya tentang Filsafat Proses (*process philosophy*), menyatakan bahwa tampilnya sains teistik abad 17 di atas adalah karena adanya dorongan dan warisan dari filsafat abad tengah (filsafat Islam) terkait dengan rasionalitas tentang Tuhan yang dipahami sebagai energi personal Yahweh ditambah rasionalitas filsafat Yunani. Jelasnya, bahwa keimanan terhadap Tuhan dalam pandangan sains adalah mendahului teori ilmiah modern dan merupakan turunan dari ajaran teologi abad tengah (Islam).[81]

Akan tetapi, menurut Nidhal, semangat dan kandungan teistik dalam sains abad 17 di atas juga kandungan teistik dalam sains abad-abad sebelumnya, saat ini telah bergeser, bahkan hilang. Semua referensi mengenai Tuhan atau Sang Maha Pencipta dihapuskan dari *worldview* atau pemikiran metafisika sains, sehingga sains abad ini telah benar-benar berubah menjadi sains yang materialistik (*any reference to God or a Creator is deleted... which have in teh past few centuries, turned decidedly materialistic*).[82]

80 Alexander. 82.
81 Alexander. 85.
82 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 92.

Berdasarkan uraian tentang adannya pergeseran-pergeseran *worldview* yang menjadi dasar perspektif sains sebagaimana di atas, menurut Nidhal, menunjukkan bahwa *worldview* adalah soal pilihan, bukan bagian dari metode ilmiah. Seseorang bisa memilih *worlview* yang materialistik, teistik, deistik atau bahkan atheistik, tetapi secara metodologis dia tetap bisa bekerja secara ilmiah dalam sains sebagaimana yang lain. Karena itu, seandainnya seseorang mengembangkan sains dengan jubah teistik misalnya juga bukan berarti pilihan *worldview* nya tersebut akan menghancurkan pilar, konstruksi dan prestasi sains sebagaimana yang telah diraih oleh para saintis yang mengembangkan sains berjadasarkan jubah atheistik, deistik atau materialistik.[83]

Akan tetapi, dalam upaya untuk mempertemukan agama dan sains modern, Nidhal mengusulkan agar pengembangan sains modern mendasarkan diri pada *worldview* teistik. Ada beberapa alasan mengapa *worldview* teistik harus menjadi dasar bagi pengembangan sains modern.

Pertama, bahwa teisme bukan sekedar kepercayaan kepada Tuhan sebagai pencipta semesta, tetapi juga sebagai penopang semesta, di mana yang tanpa-Nya keberadaan semesta menjadi mustahil terjadi. Lebih dari itu, teisme juga keyakinan bahwa Tuhan senantiasa beriteraksi dengan semesta, tidak lepas darinya. Ini berbeda dengan paham deisme di mana Tuhan hanya dibutuhkan sebagai pencipta tetapi kemudian tidak lagi terlibat dalam proses dan perkembangan detailnya. Tugas Tuhan sudah selesai sebagai pencipta saja, seperti tugas pembuat arloji telah selesai begitu arloji telah jadi dan bisa berjalan sendiri.

Kedua, bahwa keyakinan teistik merupakan model yang tampak lebih sesuai dengan sifat-sifat dunia yang kita amati (*theisme as a model appears to fit better the properties of the world that we observe*). Problem dunia yang komplek dan jalinan-jalinan relasi yang rumit yang membingungkan Albert Einstain (1879-1955 M) misalnya, juga keindahan semesta yang telah menuntun para fisikawan modern, seperti Paul Dirac (1902-1984 M), Erwin Schrodinger (1887-1961 M) dan Alvin Martin Wainberg (1915-2006 M) untuk mempercayai kebenaran Sang Maha Kuasa akan lebih cocok jika dibingkai dalam pandangan teistik.

83 Guessoum. 175.

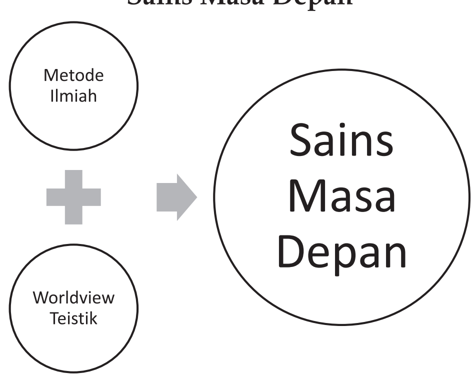
Ketiga, bahwa keyakinan teistik akan mendorong seseorang untuk terus mengembangkan dan menggali informasi dan data-data yang tidak sekedar dari realitas yang kasat mata, sehingga mereka menjadi lebih kaya data dan konsep. Kenyataannya, banyak realitas lain di dunia yang tidak bisa kita pahami dan tidak bisa kita akses, sehingga kita harus mengadopsi pandangan dunia (*worldview*) yang lebih luas dibanding yang pandangan dunia yang diyakini kaum sekuler.

Keempat, sebagai konsekuensi dari point ketiga, keyakinan teistik tidak hanya akan memberikan kepuasan material, spiritual dan moral manusia, tetapi juga akan memberikan deskripsi lebih lebih lengkap tentang semesta.

Kelima, dari perspektif kesadaran diri dan pengalaman keagamaan manusia, keyakinan teistik lebih sesuai dibanding keyakinan yang lain, seperti materiastik, deistik apalagi atheistik.[84]

Walhasil, pada prinsip ketiga ini, Nidhal memastikan agar pengembangan sains modern mendasarkan diri pada metode ilmiah yang ketat dan berbasis *worldview* teistik, sehingga menjadi ilmiah-teistik.

Bagan 11
Sains Masa Depan



84 Guessoum.

BAB V

MEMPERTEMUKAN AGAMA DAN SAINS

Bagian ini menjelaskan dua persoalan: *pertama*, analisis komparatif pemikiran integrasi agama dan sains ketiga tokoh besar yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya; *kedua*, memberikan uraian tentang basis-basis filosofis yang perlu dipahami untuk membangun integasi quantum yang peneliti usulkan. Pada bagian kedua ini terdiri atas basis ontologis, epistemologis dan aksiologis.

A. Titik Temu dan Perbedaan.

Bagian ini menganalisis tentang titik temu dan perbedaan pemikiran ketiga tokoh dalam dua persoalan, yaitu konsep tentang ilmu dan proses (upaya) integrasi agama dan sains.

1. Konsep tentang Ilmu.

Berdasarkan kajian atas konsep ilmu atau sains dari al-Farabi, Ibn Rusyd dan Nidhal Guessoum pada bab sebelumnya, peneliti menemukan setidaknya ada dua perbedaan mendasar di antara ketiganya. *Pertama*, pada titik tekannya (*stressing point*) masing-masing. Al-Farabi menekankan kepercayaan (*i`tiqad*) pada objek, Ibn Rusyd menekankan pengenalan (*idrak*) pada objek, sedang Nidhal menekankan falsifikasi pada objek. Titik tekan masing-masing ini sangat jauh berbeda.

Secara terminologis, definisi ilmu sebagai keyakinan terhadap objek seperti konsep al-Farabi ternyata juga dilakukan oleh tokoh yang lain. Ali Ibn Said ibn Hazm (994-1064 M), seorang tokoh teolog dan ahli

fiqh madzhab Zahiri asal Andalus juga mendefinisikan ilmu sebagai keyakinan atau kepercayaan terhadap objek. Dalam *al-Ihkam*, Ibn Hazm menulis sebagai berikut,

العلم هو تيقن الشيئ على ما هوعليه

"Ilmu adalah keyakinan atas objek sebagaimana adanya dia secara objektif".[1]

Tokoh lain yang mendefinisikan ilmu sebagai keyakinan terhadap objek adalah Ali ibn Muhammad al-Jurjani (1339–1414 M). Al-Jurjani seorang penulis ensiklopedi dan teolog Maturidiyah asal Jurjani ini, dalam *al-Ta'rifat* menulis sebagai berikut,

العلم هو الاعتماد الجازم المطابق للواقع

"Ilmu adalah kepercayaan terhadap objek sesuai dengan kenyataannya".[2]

Pada prosesnya, ilmu yang berkaitan dengan keyakinan biasanya berkaitan dengan hal-hal yang bersifat intuitif atau sufistik. Ilmu ini diperoleh melalui proses pancaran (*nur*) dari Tuhan secara langsung ke dalam hati seseorang setelah melalui proses latihan spiritual yang ketat (*riyadlah*). Al-Farabi mengkaitkan konsep ilmunya dengan bimbingan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) yang juga bersifat intuitif setelah seseorang mengembangkan potensi-potensi inteleknya. Konsep ilmu al-Farabi ini agak dekat dengan konsep ilmu dalam tasawuf. Menurut kaum sufi, ilmu adalah cahaya yang masuk ke dalam hati secara intuitif, setelah hati dibersihkan lewat olah spiritual yang disebut *riyadlah.* Karena itu, al-Ghazali (1058-1111 M), seorang tokoh sufi setelah al-Farabi, mendefinisikan ilmu sebagai *kasyf* (terbukanya objek). Dalam *al-Munqid* al-Ghazali menulis sebagai berikut,

العلم هو الذى يكشف قيه المعلوم انكشافا لايبقى معه ريب ولايقارنه امكان الغلط والوهم

---

1 Ali ibn Said Ibn Hazm, *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, n.d.). 38.

2 Ali ibn Muhammad Jurjani, *Kitab Al-Ta'rifat*, ed. Basil Uyun Al-Sud (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2013). 156.

"Ilmu adalah terbukanya objek pengetahuan secara sempurna tanpa ada keraguan dan tidak ada kemungkinan salah atau palsu".[3]

Muhammad ibn Ali al-Syaukani (1759-1839 M), seorang tokoh sufi pembaharu asal Yaman yang lahir dari keluarga Syiah Zaidiyah, juga mendefinsikan ilmu sebagai *kasyf*. Al-Syaukani menyatakan bahwa ilmu adalah terbukanya objek yang dicari.

العلم صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما

"Ilmu adalah sifat yang dengannya objek yang dicari menjadi terbuka secara sempurna".[4]

Ibn Rusyd tidak menyebut "keyakinan" dalam konsep ilmunya tetapi menggunakan istilah *ma'rifat*. Istilah *ma'rifat* tidak hanya digunakan oleh Ibn Rusyd. Sebelumnya, Dhiya' al-Din Yusuf al-Juwaini (1028-1085 M), seorang tokoh teologi Asy'ariyah yang dikenal dengan panggilan Imam al-Haramain juga mendefinisikan ilmu sebagai *ma'rifat* terhadap objek Dalam *al-Irsyad* al-Juwaini menulis sebagai berikut,

العلم هو معرفة المعلوم على ماهوبه

"Ilmu adalah pengenalan terhadap objek pengetahuan sesuai dengan realitasnya".[5]

Secara terminologis, selain istilah *i'tiqad* (keyakinan) seperti yang digunakan al-Farabi dan Ibn Hazm, dan istilah *kasyf* seperti yang digunakan al-Ghazali dan al-Syaukani, juga istilah *ma'rifah* (pengenalan) seperti yang digunakan Ibn Rusyd dan al-Juwaini, ada pula istilah *idrâk* (menangkap). Abu al-Yusr al-Bazdawi (1029-1101 M), seorang tokoh teologi Maturidi juga menggunakan istilah *idrak* (pengenalan) dalam definisi ilmunya. Dalam kitab *Ushul al-Din* al-Bazdawi menulis sebagai berikut,

---

3 Abu Hamid Ghazali, "Munqidz Min Al-Dlalâl," in *Majmu'ah Rasail* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996). 538.

4 Muhammad ibn Ali Syaukani, *Irsyad Al-Fuhul Ila Tahqiq Al-Haqq Min Ilm Al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.). 4.

5 Dhiya' al-Din Yusuf Juwaini, *Al-Isyad Ila Qawati Al-Adillah Fi Ushul Al-I'tiqad* (Cairo: al-Kanji, 1950). 12.

العلم هو ادراك المعلوم على ماهوبه

"Ilmu adalah menangkap objek pengetahuan sesuai kenyataannya".[6]

Secara terminologis, istilah *ma'rifah* berbeda dengan istilah *idrâk*. Istilah *ma'rifah* meniscayakan adanya hubungan timbal balik yang baik dan dekat antara subjek dan objek, sedang istilah *idrâk* hanya menunjukkan hubungan satu arah dari subjek kepada objek. Karena itu, dalam konteks ini istilah *ma`rifat* diterjemahkan dengan "pengenalan" bukan "pengetahuan" karena "kenal" mempunyai hubungan yang lebih intens dan kuat dibanding "tahu".[7]

Tokoh ketiga, Nidhal Guessoum, menggunakan istilah falsifikasi. Falsifikasi berbeda dengan percaya dan kenal seperti yang digunakan oleh al-Farabi dan Ibn Rusyd. Falsifikasi adalah system berpikir yang menuntut adanya pembuktian, baik uji logis dan terlebih bukti empiric, sehingga sains dapat dibedakan dengan doktrin atau klaim. Falsifikasi yang dikenalkan oleh Karl Raimund Popper (1902-1994 M) adalah istilah baru dalam keilmuan dan menuntut pembuktian. Karena itu, konsep ini sangat berbeda dengan verifikasi sebagaimana yang ada dalam keilmuan.

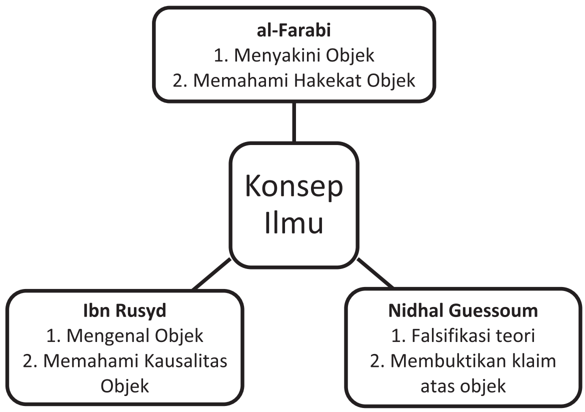
Perbedaan *kedua* di antara ketiga tokoh adalah terletak pada arah atau tujuan dari pemahaman terhadap objek. Al-Farabi mengarahkan ilmu pada ditemukannya hakikat objek, bukan sekedar yang tampak dari objek atau definisi dari objek. Ibn Rusyd mengarahkan ilmu pada ditemukannya hubungan sebab-sebab yang melatarbelakangi objek atau relasi kausalitas objek. Ibn Rusyd tidak mencari hakekat objek sebagaimana al-Farabi tetapi menemukan relasi kausalitas objek dengan yang lain. Sementara itu, Nidhal tidak mencari hakekat objek, juga tidak berusaha menemukan relasi kausalitas objek, tetapi membuktikan klaim atas objek. Nidhal tidak menunjuk pada materi yang menjadi objek ilmu atau relasi objek dengan lainnya tetapi pada klaim tentang objek. Apakah klaim atau pengakuan kita terhadap suatu objek dapat dibuktikan, sehingga klaim tersebut dapat dinilai sebagai ilmiah atau

6 Abu al-Yusr Bazdawi, *Kitâb Ushûl Al-Dîn* (Cairo: Dar al-Kutub, 1963). 10.

7 Naquib Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: ISTAQ, 2001). 52.

tidak. Jika pada al-Farabi dan Ibn Rusyd menggunakan verifikasi untuk menentukan valid tidaknya kesimpulan, Nidhal menggunakan falsifikasi untuk membuktikan pernyataan. Sangat jauh bedanya.

Bagan 12
Konsep Ilmu al-Farabi, Ibn Rusyd dan Nidhal Guessoum



2. Proses Integrasi Agama dan Sains.

Bagian ini menganalisis pemikiran ketiga tokoh, yaitu al-Farabi, Ibn Rusyd dan Nidhal Guessoum dalam upaya mengintegrasikan agama dan filsafat atau agama dan sains. Ketiga tokoh setidaknya bertemu dalam tiga hal. *Pertama*, ketiganya sama-sama mengajarkan bahwa realitas yang tampak tidak hanya bersifat fisik, tetapi tersusun dari berbagai tingkatan realitas yang bersifat metafisik. Hierarhi realitas tersebut kemudian berpuncak pada Sang Pencipta, *Allah Subhanahu wa Ta'ala*. Ini kesadaran ontologis yang tidak hanya mengakui adanya realitas yang tidak fisik tetapi juga theistic. Ini berbeda dengan pemahaman sains modern yang materistik.

Kedua, ketiganya sama-sama mengajarkan bahwa realitas, rasio dan wahyu sebagai sumber pengetahuan bukan sesuatu yang mandiri dan terpisah melainkan satu kesatuan karena ketiganya sebenarnya berasal dari sumber yang sama. Al-Farabi menyatukan wahyu dan rasio dalam bimbingan Intelek Aktif, Nidhal menyatukan wahyu dan alam sebagai sama-sama berasal dari Allah, sedang Ibn Rusyd menyatukan ketiganya sebagai sama-sama ciptaan Allah.

Konsep metafisik theistic pada point pertama dan kesatuan sumber asal ilmu pada point kedua adalah bagian yang sangat penting dalam membangun pondasi integrasi antara agama-filsafat dan sains. Sebab, dengan dua konsep tersebut akan memudahkan proses integrasi agama-filsafat- sains. Ini adalah pemahaman yang mendasari metode berpikir dan perilaku seseorang.

Ketiga, ketiga tokoh sama-sama mengajarkan bahwa pengembangan ilmu bukan melulu untuk ilmu itu sendiri atau untuk kepuasan intelektual semata melainkan untuk tujuan lain yang lebih tinggi. Artinya, ketiga tokoh mengajarkan bahwa ilmu tidak bersifat *value free* (bebas nilai) tetapi justru harus berkaitan dengan tata nilai dan tujuan-tujuan yang lebih tinggi. Ilmu bukan tujuan tetapi sarana untuk mencapai tujuan lain yang lebih tinggi. Yaitu, aktualisasi positif diri, kemanfaatan pada masyarakat dan mengenal sifat-sifat keagungan Tuhan yang telah mencipta semesta sebagai objek ilmu. Karena itu, pengembangan ilmu dan sains menjadi tidak akan pernah berhenti dan selesai, sesuai dengan perkembangan manusia dan masyarakat yang tidak ada titik akhirnya.

Meski demikian, ketiga tokoh juga berbeda dalam beberapa hal. Setidaknya mereka mereka berbeda dalam tiga hal. *Pertama*, meski ketiganya sama-sama mengajarkan bahwa realitas, wahyu dan rasio berasal dari sumber yang sama, tetapi mereka berbeda tentang sumber yang dimaksud. Menurut al-Farabi, sumber yang sama yang menurunkan wahyu kepada seorang nabi dan mengalirkan pemikiran filosofis kepada seorang filosof adalah Intelek Aktif (*al-aql al-fa'al*). Menurut Ibn Rusyd, sumber yang sama yang menciptakan wahyu, rasio dan realitas adalah Allah *Subhanahu wa Ta'ala*. Allah-lah yang telah memberikan wahyu kepada seorang nabi sehingga lahir ilmu keagamaan, Allah-lah yang menganugerahkan akal kepada semua manusia sehingga mampu berpikir logis filosofis, dan Allah-lah yang telah menciptakan alam semesta yang darinya kemudian lahir sains. Pemikiran Nidhal dalam hal ini tidak berbeda dengan Ibn Rusyd, bahkan Nidhal mengaku mengikuti konsep Ibn Rusyd. Meski demikian, Nidhal tidak persis sama dengan Ibn Rusyd. Nidhal hanya menyebut dua hal, yaitu wahyu dan realitas, dan keduanya sama-sama berasal

dari Allah, Tuhan Sang Maha Pencipta, sehingga keduanya adalah saudara sepersusuan (*bosom sisters*).

Kedua, meski al-Farabi, Ibn Rusyd dan Nidhal sama-sama mempertemukan agama dan filsafat pada tujuan akhir, tetapi tujuan akhir yang ingin dicapai ketiganya berbeda. Tujuan akhir dari konsep al-Farabi adalah pencapaian kebahagiaan yang diraih dengan mengenal sifat-sifat keagungan Tuhan untuk kemudian mengejawentahkan dalam kehidupan, sedang tujuan akhir Ibn Rusyd dan Nidhal adalah memahami eksistensi Tuhan dan keagungan-Nya. Dua arah pencapaian pengetahuan yang disampaikan ketiga tokoh tersebut sama sekali berbeda. Tujuan pengetahuan Ibn Rusyd dan Nidhal dapat disebut dengan istilah "ke atas" sedang tujuan pengetahuan dari al-Farabi dapat disebut dengan istilah "ke bawah". Disebut "ke atas" karena dengan penelitian dan pengetahuan yang dihasilkan, Ibn Rusyd dan Nidhal ingin mengenal Tuhan sebagai Sang Pencipta objek. Sebaliknya, disebut "ke bawah" karena dengan cara yang sama al-Farabi ingin mengejawentahkan sifat-sifat keagungan Tuhan ke dalam kesadaran dan perilaku. Lebih dari itu, al-Farabi tidak sekedar mengejawentahkan dalam kesadaran dan perilaku pribadi tetapi mengembangkannya dalam kehidupan masyarakat dan membimbing mereka ke arah itu. Dalam perspektif relasi manusia dan Tuhan, konsep al-Farabi ingin menempatkan seorang filosof atau saintis sebagai "wakil Tuhan" (*khalifah Allah*) sedang konsep Ibn Rusyd ingin mendudukkan manusia sebagai "hamba Allah" (*abd Allah*).

Ketiga, ketiga tokoh berbeda dalam aspek sarana dan metode untuk mengintegrasikan agama dan sains. Al-Farabi mempertemukan agama dan filsafat lewat sarana yang digunakan, yaitu bahwa saorang Nabi dan filosof sama-sama menggunakan intelek yang dengan intelek ini keduanya dapat berkomunikasi dengan Intelek Aktif yang berfungsi sebagai sumber pengetahuan. Ibn Rusyd mempertemukan agama dan filsafat lewat metode yang digunakan, yaitu bahwa metode filsafat dapat digunakan dalam ilmu keagamaan dan sumber-sumber keagamaan dapat menjadi dasar bagi penalaran filosofis. Nidhal Guessoum mempertemukan agama dan sains dengan menggunakan falsifikasi dalam pembuktian sains dan penafsiran berlapis yang beragam atas ayat-ayat al-Qur'an yang dikenal dengan istilah penafsiran berlapis.

Bagan 13
Perbedaan al-Farabi, Ibn Rusyd dan Nidhal Guessoum

No	Tema	Al-Farabi	Ibn Rusyd	Nidhal
1	Sumber Ilmu	Intelek Aktif	Wahyu, akal dan semesta, dan ketiganya sama-sama berasal dari Tuhan	Wahyu dan semesta, dan keduanya sama-sama dari Tuhan
2	Tujuan Tertinggi	Mengenal sifat-sifat keagungan Tuhan untuk kemudian mengaplikasikan dalam kesadaran dan perilaku, pribadi maupun masyarakat (khalifah Allah)	Memahami eksistensi Tuhan sebagai Sang Pencipta objek pengetahuan (Hamba Allah)	
3	Sarana dan Metode	Nabi dan filosof sama-sama menggunakan intelek sebagai sarana mendapatkan pengetahuan.	Metode filsafat dapat digunakan dalam ilmu keagamaan dan teks wahyu dapat menjadi dasar bagi pemikiran filsafat	Menggunakan fasifikasi dalam sains dan tafsir berlapis untuk membaca teks wahyu

B. Basis Ontologis

Pada bagian ini, peneliti akan menyampaikan pandangan Islam dan Barat tentang realitas yang akan menjadi basis ontologis dari pengembangan sains dan keilmuan. Dalam pandangan Islam, realitas yang ada tidak hanya yang bersifat material inderawi melainkan juga mencakup realiras lain yang tidak material inderawi. Lebih dari itu, realitas inderawi bahkan dianggap sebagai realitas paling rendah diantara realitas yang ada. Di kalangan kaum sufi misalnya, dikenal ajaran tentang lima realitas yang diformulasikan dalam doktrin "lima keberadaan Ilahiyah" (*al-hadlarât al-Ilâhiyyah al-khams*). Realitas pertama sekaligus yang paling rendah adalah alam materi, alam nyata atau yang dikenal dengan istilah alam *nasût*. Di atasnya adalah alam yang lebih halus yang diistilahkan dengan alam *malakût*, selanjutnya alam *jabarût*, lalu *lahût* dan paling atas adalah *hahût*. *Hahût* adalah realitas tertinggi yang tidak terbatas dan tidak tergapai. Dia adalah Prinsip yang "tak

tersifati" dan "tak terjangkau pikiran", Absolut murni.[8]

Menurut Osman Bakar (l. 1946 M), al-Farabi adalah tokoh pertama dalam filsafat Islam yang menjelaskan persoalan realitas ini dengan baik.[9] Menurut al-Farabi, realitas yang ada ini dari segi bentuknya dapat dibagi menjadi dua, yaitu wujud-wujud spiritual (*al-maujûdât al-rû<u>h</u>iyah*) dan wujud-wujud material (*al-maujûdât al-mâdiyah*). Dua bentuk wujud ini tidak berada pada posisi yang sama melainkan berjenjang atau hierarkhis, mulai dari wujud spiritual turun ke bawah sampai pada wujud material. Wujud-wujud spiritual sendiri yang merupakan realitas non-materi, terdiri atas enam tingkatan. Tingkat pertama adalah Allah swt sebagai Sebab Pertama (*al-sabâb al-awwâl*) yang dari-Nya muncul intelek pertama penggerak langit pertama. Tingkat kedua adalah intelek-intelek terpisah (*al-`uqûl al-mufâriqah*) yang terdiri atas sembilan intelek, mulai dari intelek pertama penggerak langit pertama sampai pada intelek kesembilan penggerak planet bulan. Tingkat kedua ini sepenuhnya berupa malaikat langit. Tingkat ketiga adalah intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) yang bertindak sebagai penghubung antara alam atas dan bawah, antara realitas spiritual dan realitas material. Tingkat keempat adalah jiwa manusia (*al-nafs al-insâniyah*), sedang tingkat kelima dan keenam masing-masing adalah bentuk *(shûrah*) dan "materi" (*hayûlâ*). *Hayûlâ* adalah materi pembentuk benda dan bersifat non-fisik, sedang *shûrah* adalah bentuk konkret dari *hayûlâ*.[10]

Menurut al-Farabi, Allah adalah realitas mutlak dan realitas tertinggi. Tingkat di bawahnya adalah intelek-intelek terpisah dan intelek aktif. Dua bentuk realitas ini adalah wujud-wujud spiritual murni yang sama sekali tidak berkaitan dengan bentuk-bentuk material. Dua realitas ini juga berhubungan dengan Tuhan secara langsung tanpa perantara, seperti sinar matahari dengan dzatnya, sehingga tindakan-tindakannya dinilai sebagai sebaik-baik tindakan alam eksistensi.

---

8 Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, ed. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995). 32.

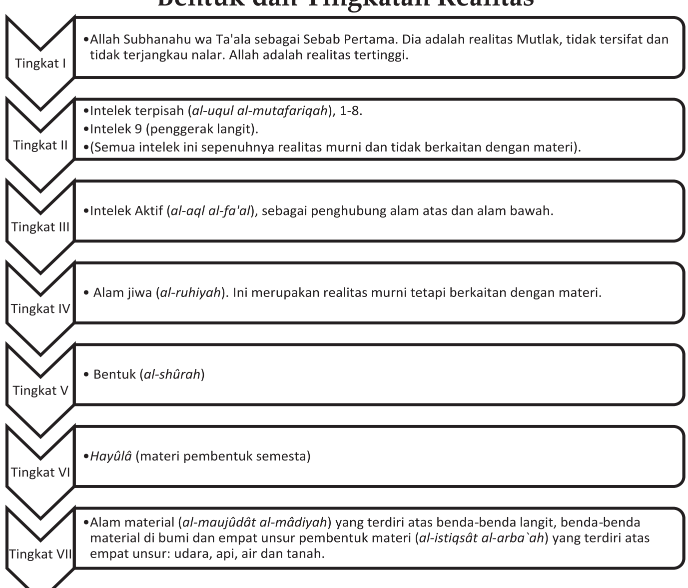
9 Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998). 95.

10 Abu Nashr Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985). 102.

Tingkat berikutnya adalah alam jiwa, bentuk (*shurah*) dan *hayûlâ*. Ketiga realitas ini berhubungan dengan materi tetapi substansi ketiganya sendiri tidak bersifat material. Dalam relasinya dengan Tuhan, tiga realitas ini tidak berhubungan dengan Tuhan secara langsung melainkan lewat perantara intelek, sehingga tingkatannya berada di bawah intelek.[11]

Tingkat paling bawah adalah realitas material (*al-maujûdât al-mâdiyah*) yang terdiri atas beberapa bentuk yang juga bersifat hierarkhi: (1) benda-benda langit (*al-ajrâm al-samâwiyah*), (2) jasad manusia (*ajsâm al-adamiyyîn*), (3) binatang (*ajsâm al-<u>h</u>ayawânât*), (4) tumbuhan (*ajsâm al-nabâtât*), (5) mineral (*ajsâm al-ma`âdan*), (6) unsur-unsur pembentuk (*al-istiqsât al-arba`ah*) yang terdiri atas empat unsur: udara, api, air dan tanah.[12]

Bagan 14
Bentuk dan Tingkatan Realitas



Menurut Arthur Onchen Lovejoy (1873-1962 M), seorang filosof Amerika kelahiran Jerman, gagasan tentang susunan realitas yang bersifat hierarkhis seperti dalam Islam di atas juga menjadi salah

11 Farabi. 100.
12 Farabi. 106.

satu dari sekian pemikiran paling kuat dan paling bertahan dalam pemikiran Barat. Lebih dari itu, sebelum Barat masuk era modern yang diisi dengan gagasan rantai evolusi dan materialism, gagasan tentang hierarki wujud tampaknya menjadi konsep tentang pola susunan alam semesta yang paling dikenal secara luas. Dalam Pengantar bukunya yang terkenal, *The Great Chain of Being* (Rantai Besar Wujud), Arthur O Lovejoy menulis sebagai berikut,

> *"[hierarchy of being] most famous in the vocabulary of Occidental philosophy, science, and reflective poetry; and the conception which in modern times came to be expressed by this or similar phrases has been one of the half-dozen most potent and persistent presuppositions in Western thought.*
>
> *It was, in fact, until not much more than a century ago, probably the most widely familiar conception of the general scheme of things, of the constitutive pattern of the universe".*[13]
>
> *"(Hierarkhi wujud} telah menjadi salah satu frase paling dikenal dalam kosakata filsafat Barat, sains, dan puisi reflektif; dan gagasan ini atau yang serupa telah menjadi salah satu dari setengah lusin praduga yang paling kuat dan gigih dalam pemikiran Barat.*
>
> *Faktanya, tidak lebih dari seabad yang lalu, mungkin ini adalah konsepsi yang paling dikenal luas terkait skema umum tentang susunan alam semesta".*

Pernyataan Lovejoy (1873-1962 M) di atas bukan sesuatu yang mengada atau berlebihan, meski ini kurang biasa terdengar dalam diskusi filsafat Barat modern. Menurut Kitty Ferguson (l.1941 M), seorang penulis tema-tema sains asal Amerika, pada abad 17 M ada semacam prinsip-prinsip umum metafisika yang disepakati kaum ilmuwan di Barat:

1. Bahwa alam semesta adalah rasional yang mencerminkan kecerdasan dan kesetiaan Penciptanya. Rasionalitas semesta ini yang disebut sebagai hukum alam dapat dipahami manusia.
2. Alam semesta mempunyai kontigensi, maksudnya bahwa benda-benda yang kita lihat bisa jadi berbeda dengan yang kita bayangkan. Kesempatan atau pilihanlah yang membuat mereka seperti adanya. Karena itu, pengetahuan bisa didapat dengan melakukan eksperimen dan observasi.

13 Arthur Onchen Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Massachusetts: Harvard University Press, 2001). vii

3. Ada sesuatu yang merupakan Realitas Objektif. Karena Tuhan itu ada, mengawasi dan tahu segalanya, maka berarti ada kebenaran dibalik semua yang tampak yang dapat diobservasi secara inderawi.
4. Ada kesatuan di alam semesta. Ada satu penjelasan yang menjadi dasar segala sesuatu, yaitu satu Tuhan, satu persamaan dan satu sistem logika.[14]

Prinsip-prinsip umum metafisika seperti di atas, yaitu keyakinan adanya Tuhan sebagai Pencipta alam raya dan bahwa realitas tidak hanya bersifat fisik, sesungguhnya telah menjadi gagasan umum dalam tradisi sains Barat abad 17 M. Denis Alexander (l. 1945 M), mantan Direktur *Faraday Institute for Science and Religion* (FISR) di Universitas Cambridge, memberikan kesaksian itu. Menurutnya, para saintis di banyak negara baik yang beragama Katolik maupun Protestan di Barat sebelum abad 17 M sepakat bahwa alam raya adalah karya besar Tuhan yang menjadi wilayah kerja sains. Kondisi ini sangat berbeda dengan gerak sains abad modern yang sangat materialism dan menghilangkan Tuhan. Alexander menulis sebagai berikut,

> *"It is quite a surprise to peruse the voluminous writings of the 17-th century founders of modern science and find that, whether Catholic or Protestan, Italian, French, Dutch, German or British, all are unanimous in their conviction that a study of God's "book of nature" is both a duty and delight. This defining paradigm did much to set the tone of 17th-century science".*[15]

> *"Sangat mengejutkan ketika membaca tulisan tebal warisan abad ke-17 dari para pendiri sains modern. Di sebutkan bahwa penganut Katolik maupun Protestan, para pemikir dari Itali, Perancis, Belanda, Jerman atau Inggris, semua sepakat bahwa kajian terhadap "buku semesta" karya Tuhan adalah sebuah tugas dan pekerjaan yang menyenangkan. Paradigma penting ini telah dijalankan untuk melahirkan sains pada abad 17".*

Berdasarkan uraian di atas, keyakinan kepada Tuhan dan semesta yang tidak hanya bersifat material, sesungguhnya bukan sesuatu yang baru dalam kerja sains. Pemahaman ontologis ini justru adalah basis dari gerak sains yang telah mengakar dalam khazanah peradaban

---

14 Kitty Ferguson, *The Fire in the Equations: Science, Religion and the Search for God* (Grand Rapids: MI Erdmans Publ, 1994).

15 Denis Alexander, *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century* (Grand Rapids: Zondervan, 2001). 82.

manusia sebelum dicerabut oleh gagasan sains materailisme era modern. Karena itu, gerak integrasi quantum antara agama dan sains yang penulis usulkan harus dibangun berdasarkan pemahaman ontologis ini. Artinya, basis ontologis sains harus dikembalikan pada jati dirinya yang tidak hanya empiric materailistk. Peneliti setuju dengan pendapat Nidhal bahwa basis ontologis adalah pilihan. Seseorang bisa memilih theistic atau atheistic sebagai pilihan *worldview*- nya dan itu tidak akan mempengaruhi kerja ilmiah dan validitas metodologis sains yang digunakan. Maksudnya, kerja sains tetap ilmiah objektif meski menggunakan *worldview* theistic atau atheistic karena sikap worldview dan kerja ilmiah adalah dua hal berbeda.

C. Basis Epistemologis.

Bagian ini mendiskusikan tentang sumber dan metode pengetahuan. Para sainstis modern umumnya menyatakan bahwa satu-satunnya sumber pengetahuan adalah realitas empiric lewat pembuktian eksperimen. Tidak ada yang lain di luar itu. Karena itu, Richard Phillips Feynman (1918-1988 M) seorang ahli fisika teoritis asal Amerika menyatakan bahwa "sebagus apapun teori anda dan sepintar apapun anda, jika teori itu tidak sesuai dengan eksperimen, pastilah teori itu salah" (*It doesn't matter how beautiful your theory is; it doesn't matter how smart you are; if it doesn't agree with experiment, it's wrong*).[16]

Bagi kaum empiris, tidak ada pengetahuan selain realitas empiric yang ditangkap oleh indera atau dibuktikan dengan eksperiman.[17] Pada abad ke-18 M, John Locke (1632-1704 M) menganggap rasio hanya sebagai sepotong lilin dan lilin akan membentuk apa yang ditekankan kepadanya. Maksudnya, rasio hanya mencatat kesan-kesan yang datang dari luar. Data-data empirik dari luar yang diperoleh lewat indera itulah yang menentukan, bukan rasionya.[18] Dalam perkembangannya, kaum empirisme radikal bahkan menganggap bahwa empirism adalah

16 Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B.TaurisandCoLtd, 2011). 67.

17 Harold Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, ed. Rasjidi (trans) (Jakarta: Bulang Bintang, 1984). 199.

18 Louis P Pojman, *Philosophical Traditions A Text with Readings* (New York: Wardworth, 1998). 213.

puncak peradaban manusia. Auguste Comte (1798-1857 M), seorang tokoh positivisme, membagi perkembangan nalar manusia dalam tiga tahap: tahap teologi atau dugaan, tahap metafisis atau rasional dan terakhir tahap positif atau empiric.[19]

Selanjutnya, secara metodologis pembuktian sains tidak hanya menggunakan -data empiric atau eksperimen tetapi berkembang dengan menggunakan metode falsifikasi. Falsifikasi adalah teori pembuktian teori atau klaim yang diajarkan oleh Karl Raimund Popper (1902-1994 M), seorang filosof modern asal Inggris. Menurut falsifikasi, sebuah teori dapat disebut ilmiah jika dapat dibuktikan sisi salahnya lewat eksperimen atau yang lain. Kesalahan tersebut bukan untuk menolak teorinya melainkan justru untuk membuktikan validitas ilmiahnya. Jika ditemukan salahnya maka dapat ditunjukkan kekurangannya dan dapat diperbaiki. Sebaliknya, teori atau klaim kebenaran yang tidak dapat difalsifikasi atau tidak dapat dibuktikan berarti bukan termasuk sains atau tidak dapat dinilai sebagai ilmiah.[20] Sebagai contoh, klaim "tidak ada orang yang hidup selamanya". Klaim ini tidak dapat dibuktikan, karena untuk membuktikannya butuh orang yang mampu mengamati adanya orang lain yang hidup selamanya dan kenyataannya tidak ada pengamat yang bisa melakukan itu. Karena itu, klaim tersebut tidak ilmiah. Ini berbeda dengan klaim "semua manusia dapat hidup selamanya". Klaim ini dapat difalsifikasi oleh adanya kematian seseorang. Dengan falsifikasi ini, maka dapat dibedakan antara teori ilmiah dan tidak ilmiah.

Menurut Nidhal, falsifikasi adalah cara paling akurat untuk membuktikan sebuah teori dan mendefinsikan tata kerja ilmiah. Sayangnya, sebagian besar masyarakat muslim kurang berani atau justru menghindari cara kerja ilmiah ini. Dalam bukunya, Nidhal menulis sebagai berikut,

19 Auguste Comte, *The Positive Philosophy* (New York: AMN Press, 1974). 25.
20 Karl Raimund Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London and New York: Routledge, 2002). 17.

> *"I have in this chapter particularly insisted on the idea of falsifiability; in my view, this concept most acutely defines and underscores the nature of the scientific enterprise; unfortunately, it seems to largely escape laymen as well as most of the educated public, particularly in the Muslim world".*[21]

> *"Pada bagian ini saya menekankan bahwa gagasan tentang falsifikasi, menurut saya adalah konsep paling akurat untuk mendefinisikan dan menggarisbawahi sifat kerja ilmiah. Sayang sekali, kebanyakan masyarakat awam dan terdidik muslim cenderung menghindari cara kerja tersebut".*

Dengan demikian, bukti empiric dan metode falsifikasi adalah sesuatu yang penting dalam system kerja sains. Sebuah teori, pernyataan atau gagasan harus dapat dibuktikan secara empiric atau dapat difalsifikasi.

Selain berdasarkan atas bukti empiric dan metode falsifikasi, pemikiran dan keilmuan di Barat juga menggunakan rasio atau akal sebagai salah satu sumbernya. Bukti empiric dan rasionalitas adalah dua pilar penting dalam keilmuan di Barat, sehingga apa yang dinilai sebagai ilmiah adalah diukur berdasarkan atas dua pilat tersebut, yaitu apakah dia dapat dibuktikan secara empiric atau rasional. Teori atau pemikiran yang tidak memenuhi dua kriteria tersebut dinilai tidak ilmiah.

Menurut Immanuel Kant (1724-1804 M), seorang tokoh rasionalisme Barat modern, rasio adalah sarana yang sangat penting untuk menentukan kebenaran dan realitas, bukan sebaliknya. Apa yang tampak beragam dalam dunia empirik ini sesungguhnya tidak dapat menunjukkan "identitasnya" sendiri. Mereka berada pada posisi yang sama dan tanpa perbedaan. Rasio manusialah yang menentukan dan membedakan antara satu dengan yang lain, yang menyebutkan adanya warna merah, hijau, kuning, biru dan seterusnya.[22] Artinya, rasio adalah sarana atau bahkan sumber yang sangat penting dalam menentukan kebenaran dan pengetahuan.

Ibn Rusyd (1126-1198 M), jauh sebelum Immanuel Kant, sebagaimana dalam uraian bab sebelumnya, juga menempatkan rasio sebagai salah

21 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 99.

22 Justus Hartack, *Kant's Theory of Knowledge* (New York: Brace and World Inc, 1967). 7.

satu sumber pengetahuan yang penting, selain realitas empiric dan wahyu. Menurut Ibn Rusyd, rasio mempunyai dua fungsi. *Pertama*, rasio berfungsi sebagai sarana mendapatkan pengetahuan. Di sini rasio bertugas untuk memahami dan menafsirkan teks suci atau wahyu, juga berfungsi untuk memahami dan menganalisis realitas empiric yang ditangkap oleh indera. *Kedua*, sebagai sumber pengetahuan. Di sini rasio menjadi dasar bagi bagi lahirnya peikiran-pemikiran filosofis. Di sisi lain, rasio menyertai syareat menjadi sumber bagi lahirnya ilmu-ilmu keagamaan. Lihat bagan sumber pengetahuan menurut Ibn Rusyd pada bab sebelumnya.

Rasio berada posisi yang sangat penting dalam tradisi sains dan pemikiran Islam. Ibn Zakaria al-Razi (854-925 M), seorang tokoh rasionalism Islam sebelum Ibn Rusyd (1126-1198 M) bahkan menempatkan rasio pada posisi sangat sentral. Menurut al-Razi, rasio adalah karunia Allah yang luar biasa. Dengan rasio manusia mampu mengetahui sesuatu yang baik, sesuatu yang buruk, sesuatu yang mulia dan seterusnya. Bahkan dengan rasio mampu mengetahui tentang Tuhan. Karena itu, manusia harus merujuk pada rasio dan tidak mengabaikannya. Dalam *al-Thibb al-Ruhani*, al-Razi menulis sebagai berikut,

ان البارئ عزاسمه انما اعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والاجلة غاية مافى جوهرمثلنا نيله وبلوغه وانه اعظم نعم الله عندنا وانفع الاشياء لنا واجداها علينا......

وبالعقل ادركنا جميع ما يرفعنا ويحسن و تطيب به عيشنا ونصيل الى بغيتنا ومرادنا....

وبه ادركنا الامور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا......

وبه وصلنا الى معرفة البارئ عزوجل الذى هواعظم ما استدركنا وانفع ما اصبنا .....

فحقيق علينا ان لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ولانجعله وهو الحاكم

محكوما عليه ولا وهو الزمام مزموما ولا وهو المتبوع تابعا بل نرجع فى الاموراليه ونعتبرهابه ونعتمد فيها عليه.

> *"Sang Pencipta, Yang Maha Mulia, telah menganugerahkan pada kita akal agar kita dapat dan sampai kepada kebahagiaan dunia dan akherat, sebagai tujuan yang dapat diperoleh dan dicapai oleh substansi semacam kita. Akal adalah nikmat paling agung yang diberikan Allah kepada kita, juga anugerah paling bermanfaat…*
>
> *Dengan akal kita dapat menangkap segala sesuatu yang berguna bagi kita, yang menjadikan hidup kita baik dan enak, dan kita dapat sampai kepada tujuan kita…*
>
> *Dengan akal kita dapat memahami segala yang rumit, yang jauh, yang tersembunyi dan tertutupi dari kita…*
>
> *Bahkan dengan akal kita mampu mengenal Sang Pencipta Azza wa Jalla yang Dia adalah Dzat paling agung untuk kita gapai dan Dzat paling bermanfaat untuk kita dapatkan…*
>
> *Maka wajib bagi kita untuk tidak menjatuhkan posisi akal, tidak menurunkan derajatnya, tidak menjadikannya sebagai yang dihakimi karena dia adalah hakim, tidak menjadikannya sebagai yang ditentukan karena dia adalah penentu, tidak menjadikannya sebagai pengikut karena dia adalah yang diikuti. Sebaliknya, kita harus menjadikan akal sebagai rujukan bagi segala persoalan, menjadikan dia sebagai parameter dan menjadikannya sebagai pegangan".*[23]

Menurut Abdurrahman Badawi (1917-2002 M), guru besar Filsafat di Universitas Kairo, Mesir, pernyataan al-Razi di atas adalah pujian paling tinggi dan paling berani terhadap akal. Tidak ada orang yang memuji rasio seperti itu. Orang paling rasional sekalipun tidak pernah memuji akal atau rasio setinggi dan seberani itu.[24] Rene Descartes (1596-1650 M) seorang tokoh rasionalime Barat yang lahir beberapa abad setelah al-Razi tidak seekstrim itu. Descartes hanya menunjukkan kesadaran berpikir dan kesadaran sedang mengalami proses berpikir yang dikenal lewat pernyataanya "cogito ergo sum" (saya berpikir maka berarti saya ada). Descartes tidak seberani dan tidak sebegitu radikal seperti al-Razi dalam pemujaannya terhadap akal.

---

23 Ibn Zakaria Razi, "Al-Thibb Al-Ruhânî," in *Rasâil Falsafiyah* (Beirut: Dar al-Afaq, 1973). 17-18.

24 Abd Rahman Badawi, "Muhammad Ibn Zakaria Al-Razi," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. MM Sharif, I (New Delhi: Low Price Publication, 1995), 434–49.

Peneliti tidak bermaksud mendiskusikan dan membandingkan pemikiran al-Razi dengan Descartes. Peneliti hanya ingin menunjukkan bahwa rasio adalah sesuatu yang penting dalam sejarah pemikiran Islam. Posisi rasio dalam tradisi pemikiran Islam tidak kalah atau bahkan malah melebihi tempat rasio dalam keilmuan Barat. Karena itu, aspek ini tidak dapat diabaikan tetapi harus menjadi bagian tidak terpisahkan dalam pemikiran Islam, khususnya dalam proses integrasi agama dan sains.

Sumber lain dari pengetahuan adalah wahyu. Dalam keilmuan Islam, al-Qur'an sebagai teks wahyu jelas berada pada posisi sentral. Muhammad Ibn Idris al-Syafi'i (767-820 M) yang dikenal sebagai pendiri madzhab Syafi'i dalam yurisprudensi Islam menyatakan bahwa wahyu adalah sumber utama dan tidak ada sumber pengetahuan lain yang dapat dipercaya kecuali al-Qur'an atau wahyu.[25]

Tidak ada satupun dalam tradisi pemikiran Islam orang yang menolak teks wahyu (al-Qur'an) sebagai sumber pengetahuan. Orang yang dinilai paling mengunggulkan nalar sekalipun atau bahkan dinilai sebagai ateis dalam Islam masih tetap mengakui al-Qur'an sebagai salah satu sumber pengatahuan, hanya berbeda perspektifnya. Abdurrahman Badawi (1917-2002 M), pernah menulis buku tentang para pemikir bebas yang kebablasan sehingga dinilai sebagai ateis, seperti Jabir Ibn Hayyan (721-815 M), Ibn al-Rawandi (827-911 M) dan Ibn Zakaria al-Razi (865-925 M). Eliezer Paul Kraus (1904-1944 M) menguraikan pemikiran bebas al-Razi dan memasukkannya sebagai awal ateis Islam karena kritiknya yang keras terhadap al-Qur'an dan penolakannya pada kenabian.[26] Akan tetapi, jika membaca *al-Thib al-Ruhani*, salah satu karyanya yang terkenal yang masih ada, kita tidak bisa melebelinya sebagai ateis sebagaimana istilah ini biasa digunakan. Sebab, dalam kitab tersebut al-Razi secara jelas menyebut dan mempercayai Allah sebagai Tuhan yang telah memberikan banyak anugerah kepada manusia, khususnya

25 Ibn Idris Syafii, *Al-Risalah*, ed. Ahmad Syakir (Cairo: Dar al-Bab al-Halabi, 1940). 20.

26 Eleizer Paul Kraus, "Ibn Zakaria Al-Razi," in *Min Tarikh Al-Ilhad Fi Al-Islam*, ed. Abd Rahman Badawi (Cairo: Sina al-Nasyr, 1993).

anugerah akal yang luar biasa.[27]

Terkait dengan sikap al-Razi terhadap al-Qur'an dan kenabian, menurut peneliti, al-Razi tidak benar-benar menolak keduanya dalam makna mengingkari atau tidak mengimaninya. Konteksnya adalah itu sebagai tanggapan dalam debatnya dengan Abu Hatim Ahmad ibn Hamdan al-Razi (w. 935 M), seorang tokoh madzhab Syiah Ismailiyah yang menyakini adanya imamah. Dalam pemikiran Syiah Ismailiyah, seluruh ilmu dan pengetahuan adalah berasal dari Nabi dan imam-imam yang maksum. Al-Razi menolak pemikiran tersebut. Menurut al-Razi, tidak semua ilmu berasal dari al-Qur'an dan Nabi, khususnya ilmu-ilmu yang terkait dengan kepentingan duniawi seperti sains dan medis. Ilmu-ilmu seperti ini, menurut al-Razi, berasal dari tiga sumber: (1) berasal dari olah logika atau penelitian empiric, (2) dari periwayatan yang valid secara turun temurun, (3) dari instring untuk mempertahankan hidup.[28] Walhasil, tidak ada seorang muslimpun yang menolak atau mengingkari al-Qur'an sebagai salah satu sumber pengetahuan.

Meski demikian, mereka bisa berbeda pendapat terkait dengan makna dan pemahaman terhadap ayat-ayatnya, karena ayat-ayat al-Qur'an sendiri memang dapat dipahami dengan beragam pendekatan dan oleh berbagai tingkat intelektual. Karena itu, tidak mungkin pemahaman terhadap al-Qur'an dibatasi dalam satu perspektif seperti dalam pemikiran Abu Hatim al-Razi (w. 935 M) yang penganut Syiah Ismailiyah di atas. Sebaliknya, dalam konteks integrasi agama dan sains, justru harus dikembangkan berbagai ragam pendekatan dan metode untuk memahami al-Qur'an. Sebagaimana pendapat Sachiko Murata (l. 1943 M) dan William Chittick (l. 1943 M) munculnya beragam makna dan pemahaman terhadap ayat al-Qur'an justru menjadi sumber kekayaan intelektual dalam era keemasan Islam.[29]

27 Razi, "Al-Thibb Al-Ruhânî." 18.
28 Kraus, "Ibn Zakaria Al-Razi." 257.
29 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 50.

Sains Barat sesungguhnya juga (pernah) mengakui wahyu sebagai sumber pengetahuan. Hal ini setidaknya dapat dilihat pada pernyataan Galilio Galilie (1564-1642 M). Tokoh saintis yang kematiannya sering dikaitkan dengan pertentangannya terhadap gereja ini ternyata mengakui Injil sebagai sumber pengetahuan selain realitas empiric. Galilie menyatakan bahwa Injil dan alam semesta adalah dua hal yang sama-sama dapat menjadi sumber pengetahuan yang menunjukkan kebesaran Tuhan, yang dalam tradisi pemikiran Islam dikenal dengan istilah ayat *qauliyah* (firman) dan ayat *kauniyah* (ciptaan). Dalam salah satu tulisannya, seperti dikutip Alexander, Galilie menulis sebagai berikut,

> *"The holy Bible and the phenomena of nature proceed alike from the divine Word, the former as the dictate of the Holy Ghost and the latter as the observant executrix of God's commands. A hundred passeges of holy Scripture .... teach us that the glory and greatness of Almighty God are marvelously discerned in all his work and divinely read in the open book of heaven".* [30]

> *"Injil dan fenomena alam terus berjalan, karena keduanya adalah sama-sama firman Tuhan; yang pertama adalah hasil dikte dari Ruh Kudus, yang kedua adalah pelaksana yang patuh atas segala perintah Tuhan. Beratus ayat dalam kitab suci.... mengajarkan bahwa kemuliaan dan kebesaran Tuhan Yang Maha Esa yang mengagumkan tampak dari karya-Nya dan bacaan ilahiyah dalam kitab terbuka mengenai langit".*

Tulisan di atas menunjukkan bahwa pada awalnya sains Barat juga menerima teks wahyu (Injil) sebagai salah satu sumber pengetahuan dan mensinergikannya dengan sumber lainnya, yaitu realitas empiric. Akan tetapi, sumber wahyu ini kemudian disingkirkan atau tersingkir dari system kerja ilmiah setelah Barat modern hanya menggungulkan nalar rasional dan mempercayai pengamatan inderawi yang bersifat materialistic.

Dengan demikian, teks wahyu dalam hal ini al-Qur'an atau kitab suci dalam agama lain adalah bagian tidak terpisahkan dari kerja sains sebagaimana yang terjadi dalam sains sebelum abad 19 M. Meski demikian, pemahaman terhadap ayat-ayatnya harus dilakukan dengan berbagai metode dan pendekatan sehingga dapat berintegrasi dengan sumber-sumber lain dalam system kerja sains.

30 Alexander, *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century*. 84.

Tiga sumber pengetahuan di atas, yaitu realitas empiric, rasio dan wahyu sudah biasa dan sangat sering didiskusikan. Ada satu sumber pengetahuan lagi yang jarang disebut meski dia adalah bagian yang tidak terpisahkan dari tradisi pemikiran Islam. Sumber yang dimaksud adalah intuisi (*kasyf*) yang ditangkap oleh *qalbu* (hati).

Dalam tradisi pemikiran Barat, intuisi tidak atau belum diterima sebagai sumber pengetahuan, tetapi baru pada tahap "mungkin".[31] Mario Augusto Bunge (1919-2020 M), seorang filosof asal Argentina, menyatakan bahwa intuisi bukan metode yang aman untuk dipakai karena dapat mudah tersesat dan mendorong pada klaim-klaim tidak masuk akal. Karena itu, klaim dari intuisi harus ditopang dengan data-data indera dan konsep-konsep rasional. Intuisi yang tidak didukung oleh data empiric atau pemikiran logis tidak dapat diterima.[32]

Sebaliknya, intuisi adalah bagian yang tidak terpisahkan dalam tradisi pemikiran Islam. Menurut Muhammad al-Ghazali (1058-1111 M), intuisi adalah sumber pengetahun yang dapat dipercaya yang mampu menangkap hakikat realitas metafisik yang tidak dapat ditangkap oleh indera maupun rasio.[33] Pada periode berikunya, Ibn Arabi (1165-1240 M) seorang tokoh sufi yang dikenal dengan ajaran wahdatul wujud juga menyatakan hal yang sama.[34] Menurut al-Ghazali dan Ibn Arabi, intuisi adalah system kesadaran pengetahuan yang dapat mengantarkan manusia untuk mencapai hakekat objek, bukan sekedar diskusi atau pemahaman tentang objek sebagaimana yang terjadi dalam pemikiran rasional atau pemgamatan inderawi. Jika mengikuti istilah Henry Bergson (1859-1941 M), intuisi adalah "pengetahuan tentang" (*knowledge of*) bukan "pengetahuan mengenai" (*knowledge about*) objek.[35]

31 Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*. 204.

32 Mario Augusto Bunge, *Intuition and Science* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962). 25.

33 Abu Hamid Ghazali, "Munqidz Min Al-Dlalâl," in *Majmu'ah Rasail* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996). 539.

34 Muhammad Ibn Arabi, *Fushûsh Al-Hikam* (Beirut: Dar al-Kutub, n.d.).I, 38.

35 Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, ed. Sumargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996). 144.

Intuisi atau *kasyf* adalah sebuah system pengetahuan yang menggunakan *bashirah* (mata hati) sebagai sarananya, bukan indera atau rasio. *Bashirah* ini berfungsi untuk menyaksikan realitas-realitas metafisik yang tidak dapat dilihat oleh mata indera. Menurut al-Ghazali,[36] ada beberapa hal yang menyebabkan mata indera tidak mampu menyaksikan realitas metafisik. *Pertama*, mata indera tidak mampu melihat dirinya sedang mata hati mampu mencerap dirinya juga sesuatu yang di luar dirinya. Mata hati mencerap dirinya sebagai 'yang memiliki pengetahuan dan kemampuan', dan mencerap 'pengetahuan yang dimilikinya', 'pengetahuan tentang pengetahuan yang dimilikinya tentang dirinya', dan seterusnya. Ini kekhasan yang sama sekali tidak dimiliki oleh benda-benda lain yang mencerap dengan mempergunakan sarana lahiriyah seperti mata.

Kedua, mata indera tidak dapat melihat sesuatu yang terlalu dekat atau terlalu jauh, sementara mata hati tidak ada masalah dengan soal jauh dan dekat. Dalam sekejap, mata hati bisa terbang ke langit dan pada kejapan berikutnya meluncur turun ke bumi. *Ketiga*, mata indera tidak dapat menangkap sesuatu yang dibalik tabir sementara mata hati bisa bergerak bebas, bahkan disekitar *`arâsy* (singgasana Tuhan), *kursy* dan segala sesuatu yang berada dibalik selubung langit. Tidak ada sesuatupun yang tertutupi bagi mata hati, kecuali ketika mata hati menghijab dirinya sendiri sebagaimana mata indera menutup dirinya dengan kelopak matanya.

Keempat, mata indera hanya dapat menangkap bagian bagian permukaan dari objek, sementara mata hati mampu masuk ke bagian hakekat objek. *Kelima*, mata indera hanya mampu menangkap sebagian kecil dari realitas, bukan seluruh realitas. Misalnya, mata indera tidak mampu menangkap perasaan, seperti rasa cinta, rindu, bahagia, gelisah, bimbang dan seterusnya, sedang mata hati mampu menjangkau semmua itu.

Meski demikian, cara kerja mata hati untuk menyaksikan realitas metafisik sesungguhnya tidak berbeda dengan mata indera. *Pertama*,

36 Abu Hamid Ghazali, "Misykat Al-Anwar," in *Majmu'ah Rasail* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996). 271.

mata hati harus sehat. Sama seperti mata indera, mata hati yang sakit tidak akan mampu menyaksikan realitas metafisik. Karena itu, agar dapat berfungsi dengan baik, seseorang harus membersihkan mata hatinya dari segala kotoran atau penyakit hati yang disebut dengan *riyadlah*, yaitu latihan spiritual untuk membersihkan jiwa dari kotoran hati. Menurut ajaran tasawuf, beberapa penyakit hati yang biasanya terjadi adalah dendam, dengki, buruk sangka (*su'al-zhan*), *ujub* (merasa dirinya lebih baik dari orang lain), sombong dan *ghibah*. Terkait dengan *ghibah* ini, Abu al-Hasan al-Syadzili (1197-1258 M) menulis sebagai berikut,

مما يوقف المريد عن التراقى وقوعه فى غيبة احد من المسلمين

> *"Salah satu yang menghalangi seseorang untuk dekat pada Allah (dan menyaksikan realitas metafisik) adalah jatuh dalam ghibah kepada orang lain".*[37]

Kedua, mata hati harus terbuka dan diarahkan kepada objek. Maksudnya, mata hati tidak boleh disibukkan oleh kegiatan lain selain Allah. Tidak berbeda dengan mata indera, jika tidak terbuka dan tidak diarahkan kepada objek, mata hati juga tidak akan mampu menyaksikan realitas metafisik yang menjadi objeknya. Karena itu, dalam tasawuf disampaikan bahwa orang yang ingin dekat kepada Allah dan mampu menyaksikan alam malakut, dia harus mengkosentrasikan hatinya kepada Allah, tidak boleh disibukkan oleh apapun yang selain-Nya. Ibn Ajibah al-Hasani (1747-1809 M), seorang tokoh sufi Syadzili menyatakan, selama seseorang belum mampu memfokuskan hatinya hanya kepada Allah, maka dia tidak akan dekat kepada-Nya dan tidak akan terbuka mata hatinya untuk menyaksikan alam malakut. Kedekatan dia kepada Allah sesuai dengan kadar kesungguhan dan focus hatinya kepada Allah.[38]

Menurut ajaran tasawuf, cara utama untuk melatih hati agar bisa focus dan mengarah kepada Allah adalah dengan menempuh

37 Abd Wahab Sya'rani, *Al-Minah Al-Saniyah*, ed. Alwi Abu Bakar Saqaf (Beirut: Dar al-Kutub, 2010). 35.

38 Ibn Ajibah Hasani, *Iqazh Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, ed. Asim Ibrahim Layali (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2016). 57

jalan *maqamat*. *Maqamat* adalah tahapan-tahapan spiritual untuk mendekatkan diri kepada Allah, yang terdiri atas beberapa tahapan. Antara lain, taubat, wirai, zuhud, faqir, sabar, tawakkal dan ridla. Abu Nashr al-Sarraj (w. 988 M) telah menjelaskan persoalan ini dalam *al-Luma'*, salah satu kitab penting dalam tasawuf.[39] Peneliti juga pernah memberikan uraian singkat tentang maqamat ini.[40]

Ketiga, adanya cahaya yang dilimpahkan Allah kepada hati. Sama seperti mata indera, indera yang terbuka dan sehat belaka tidak cukup untuk membuat indera melihat objek. Di situ butuh cahaya. Tanpa cahaya yang menerangi mata dan objek, maka realitas objek tidak akan terlihat meski berada di depan mata dan mata indera sendiri tidak akan mampu melihat meski terbuka dan sehat. Begitu juga dengan mata hati. Dia butuh cahaya Allah agar realitas metafisik menjadi tampak dan mata hati mampu menyaksikannya. Al-Ghazali (1058-1111 M) telah menjelaskan Allah sebagai sumber cahaya realitas metafisik ini dalam *Misykat al-Anwar*, salah satu karyanya yang terkenal.[41] Uraian al-Ghazali ini terkait dengan usahanya untuk menjelaskan makna ayat "*Allah adalah cahaya langit dan bumi*" (QS. Al-Nur, 35).

Berdasarkan uraian di atas dapat disampaikan bahwa secara epistemologis, system kerja sains dan keilmuan tidak hanya berdasarkan atas reallitas empiric yang dibuktikan lewat eksperimen dan falsifikasi tetapi juga berlandaskan atas pemikiran rasional dan penalaran logis. Selain itu, sains dan keilmuan juga berdasarkan atas ajaran wahyu dan *kasyf* atau intuisi. Sumber yang disebut terakhir ini biasanya tidak berhubungan langsung dengan kerja sains yang lebih bersifat empiric falsifikatif. Akan tetapi, kejernihan hati yang dekat dengan Yang Maha Ide, Allah *Subhanahu wa Ta'ala*, akan dapat memberikan ide-ide baru yang segar yang kemudian dapat ditindaklanjuti untuk pengembangan sains dan keilmuan. Ini seperti uraian al-Farabi (870-950 M) pada Bab sebelunya, bahwa ketika seseorang mampu memaksimalkan intelek

39 Abu Nashr Sarraj, *Al-Luma' Fi Tarikh Al-Tasawuf Al-Islamy*, ed. Kamil Musthafa Handawi (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007). Bab Maqamat dan Ahwal.

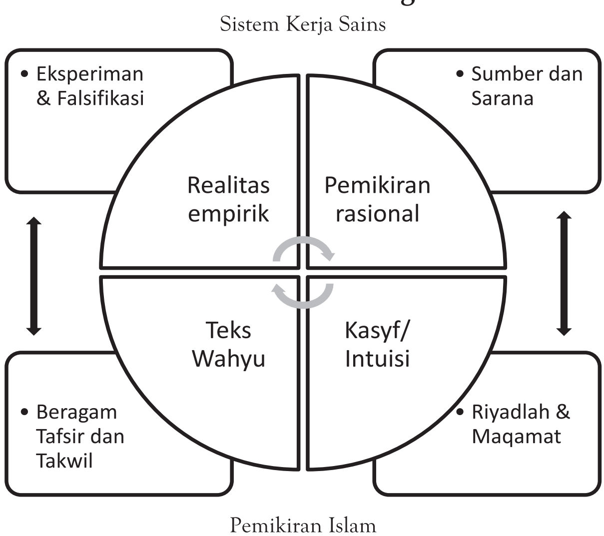
40 Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016). 206.

41 Ghazali, "Misykat Al-Anwar." 279.

aktualnya sehingga mencapai intelek *mustafad*, maka dia akan dapat bertemu dengan Intelek Aktif yang merupakan sumber dan gudang pengetahuan. Dia akan mendapat limpahan yang luar biasa tentang beragam pengetahuan.

Berdasarkan hal tersebut, maka dalam konteks integrasi quantum agama dan sains, pembuktian empiric harus bersinergi dengan informasi dari teks suci wahyu dan kemampuan rasio harus bersinergi dengan kejernihan hati dalam intuisi. Di sisi lain, teks suci wahyu harus siap dikaji dengan beragam pendekatan dan metode tafsir dan takwil sehingga dapat bersinergi dengan pembuktian empiric, dan pemahaman intuitif harus dapat dijelaskan secara logis rasional selain sebagai inspirasi gagasan.

Bagan 15
Relasi Antar Sumber Pengetahuan



D. Basis Aksiologis.

Bagian ini akan menguraikan hal-hal yang terkait dengan value dari kerja sains dan agama. Dalam Islam, pengembangan sains dan keilmuan, juga apapun aktivias yang dilakukan seseorang tidak lepas dari nilai yang diajarkan (*no value free*). Nilai yang dimaksud berkaitan dengan ajaran agama tentang konsep baik dan tujuan-tujuan

yang hendak dicapai. Menurut ajaran Islam, sesuatu dinilai baik jika memenuhi dua kriteria, yaitu memberikan manfaat dan niatnya tulus diarahkan kepada Allah. Aktivitas yang tidak memberikan manfaat atau niatnya tidak diarahkan untuk mengapai ridla Ilahy, tidak dinilai sebagai aktivitas yang baik.

Sementara itu, untuk tujuan dari pengembangan keilmuan dalam Islam dapat dilihat dalam penjelasan al-Farabi (870-950 M) dan Ibn Rusyd (1126-1198 M) pada bab sebelum ini. Setidaknya ada tiga tujuan yang hendak dicapai, yaitu (1) meraih kebagaiaan diri sebagai konsekuensi logis atas potensi intelek yang teraktualisasikan dalam keilmuan, (2) mengenal Allah sebagai Sang Pencipta alam raya yang menjadi objek sains, (3) mengantarkan masyarakat pada kebaikan dan kebahagiaan sebagai konsekuensi logis dari pengenalan kepada Allah *Subhanahu wa Ta'ala*.

Adapun pengembangan sains dan keilmuan di Barat, mereka tidak hanya mengenal istilah "tidak bebas nilai (*no value free*)" tetapi juga menganut prinsip "bebas nilai" (*value free*), khususnya dalam ilmu-ilmu sosial. *Value free* adalah pemikiran yang menyatakan bahwa pengembangan keilmuan tidak terkait dengan nilai, dogma atau ajaran-ajaran di luar ilmu. Pengembangan ilmu adalah untuk ilmu sebagaimana yang dikenal dengan istilah seni untuk seni (*l'art pour l'art*) dalam dunia seni. Konsep ini pertama kali disampaikan oleh Max Weber (1864-1920 M), seorang sosiolog Jerman, dengan tujuan untuk menjaga objektivitas ilmu-ilmu social.[42]

Berdasarkan uraian di atas, maka integrasi agama dan sains tidak bisa bersifat *value free* (bebas nilai), tetapi justru harus berkaitan dengan nilai, dan nilai tertinggi adalah berkaitan dengan eksistensi Tuhan, *theism*. Penulis setuju dengan dengan Nidhal Guessoum bahwa theism bukan sekedar percaya pada Tuhan sebagai pencipta dan penopang jagat raya. Theism akan mendorong seseorang untuk terus mengembangkan sains dan keilmuan yang tidak hanya berdasarkan data-data yang bersifat inderawi melainkan juga lebih dari itu. Kenyataannya, banyak

42 Simon Blackburn, *Kamus Filsafat*, ed. Yudi Santoso (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013). Value free.

realitas di dunia yang tidak bisa kita pahami dan tidak bisa kita akses hanya dengan mengandalkan data inderawi sehingga harus menerima pandangan dunia (*worldview*) yang lebih luas.

Selain itu, problem dunia yang kompleks dan jalinan relasi yang rumit yang pernah membuat bingung Albert Einstain (1879-1955 M), juga keindahan semesta yang telah menuntun para fisikawan modern, seperti Erwin Schrodinger (1887-1961 M), Paul Dirac (1902-1984 M) dan Alvin Martin Wainberg (1915-2006 M) untuk mempercayai kebenaran Sang Maha Kuasa, lebih cocok jika dibingkai dalam pandangan yang theistik.[43]

Berdasarkan uraian di atas, maka proses integrasi quantum harus memperhatikan beberapa hal sebagai berikut, baik dari aspek sains maupun agama. *Pertama*, integrasi quantum harus berlandaskan worldview yang tidak materiastik. Worldview ini tidak hanya menuntut pandangan ontologis yang metafisis tetapi lebih dari itu adalah theistic, sehingga pandangan terhadap realitas menjadi lebih luas dan selaras dengan nafas keindahan semesta. System kerja sains pernah mengakui ini sebelum menjadi sains modern yang bersifat materialistic.

Kedua, integrasi quantum tidak lepas dari tata nilai atau *value*. Sebaliknya, integrasi quantum harus berkaitan erat dengan value yang diajarkan dalam agama atau nilai-nilai universal yang dapat dipahami. Artinya, integrasi quantum tidak bebas nilai (no value free). Konsekuensinya, integrasi quantum menuntut sikap yang teleologis, bertujuan. Dalam Islam, pengembangan ilmu bukan tanpa tujuan atau hanya bertujuan untuk kepentingan ilmu itu sendiri. Pengembangan ilmu harus bergerak kepada kemanfaatan kemanusiaan dan selanjutnya berpuncak pada memahami eksistensi Tuhan dan mengejawentahkan sifat-sifat keagungan Tuhan ke dalam kehidupan.

Ketiga, integrasi quantum menuntut adanya keterbukaan sains yang berlandaskan pada realitas (empirik) untuk menerima teks wahyu sebagai sesuatu yang tidak terpisahkan darinya. System kerja sains abad 17 M pernah menyandingkan wahyu dalam pemikirannya tanpa

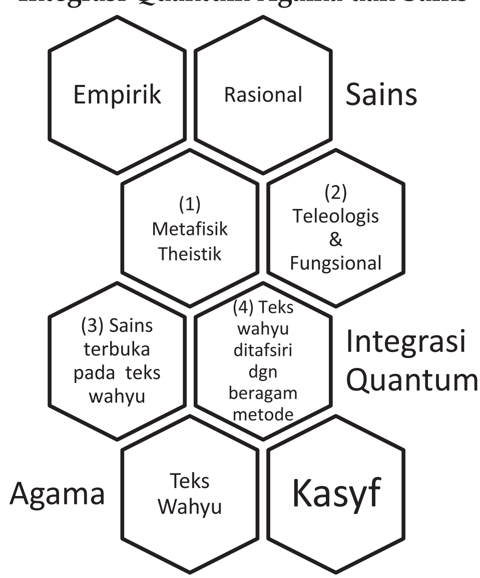
43 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 175.

kehilangan objektifitas dan orisinaliatasnya. Sains masa depan harus dapat bergandengan dengan wahyu sehingga tidak terjadi indepedensi atau bahkan kontras di antara keduanya. Istilah kontras dan indepensi ini meminjam istilah Ian Graeme Barbour (1923-2013 M).

Keempat, integrasi quantum meniscayakan adanya kesadaran dan keterbukaan dari umat Islam bahwa teks suci al-Qur'an harus dan akan dibaca dengan menggunakan berbagai pendekatan dan metode. Pada awalnya mungkin dapat menimbulkan shock, tetapi keragaman analisis ini pada saatnya akan bersinergi dengan sains, disamping dapat memacu perkembangan peradaban secara cepat.

Itulah beberapa prinsip dasar dalam proses dan tata kerja integrasi quantum agama dan sains yang peneliti ajukan.

Bagan 16
Integrasi Quantum Agama dan Sains



BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan.

Berdasarkan pembahasan pada beberapa bab sebelumnya, disampaikan kesimpulan sebagai berikut,

1. Integrasi al-Farabi berdasarkan atas tiga hal, yaitu kesamaan sumber, kesamaan sarana dan kesatuan tujuan akhir; integrasi Ibn Rusyd berdasarkan atas tiga hal, yaitu kesatuan asal usul, kesatuan metode dan kesatuan tujuan; integrasi Nidhal Guessoum berdasarkan atas tiga hal juga, yaitu prinsip tidak bertentangan, penafsiran berlapis dan ilmiah teistik.
2. Al-Farabi, Ibn Rusyd dan Nidhal Guessoum bertemu dalam tiga aspek. (1) sama-sama mengajarkan adanya realitas metafisik theistic, (2) sama-sama mengajarkan adanya kesatuan antara realitas, wahyu dan akal, (3) sama-sama mengajarkan bahwa pengembangan ilmu bersifat teleologis dan fungsional. Meski demikian, ketiganya berbeda dalam tiga persoalan, yaitu sumber, tujuan dan sarana. (1) pada aspek sumber, al-Farabi mengintegrasikan agama dan filsafat pada Intelek aktif, Ibn Rusyd menyatukan pada asal usul sumber pengetahuan yang sama-sama berasal dari Allah, sedang Nidhal hanya menyebut wahyu dan semesta yang sama-sama berasal dari Allah. (2) pada tujuan akhir, al-Farabi menunjuk pada pengejawentahan sifat-sifat keagungan Tuhan dalam kesadaran dan perilaku, sedang Ibn Rusyd dan Nidhal pada tujuan untuk memahami eksistensi Tuhan. (3) pada aspek sarana, al-Farabi menyatukan pada potensi intelek, Ibn Rusyd pada penggunaan metode atau join metode agama dan filsafat, Nidhal pada beragam metode tafsir dalam memahami al-Qur'an.

3. Prises integrasi quantum agama dan sains yang peneliti usulkan harus memperhatikan empat prinsip. (1) berbasis pemahaman metafisik theistic, (2) prinsip teleologis dan fungsional, (3) perlu keterbukaan sains untuk sinergi dengan kitab suci, (4) perlu kesadaran untuk membaca teks suci dengan berbagai pendekatan dan metode. Empat prinsip ini berlaku untuk agama dan sains. Dengan demikian, gama harus terbuka dan berpikir ilmiah, sedang sains juga harus terbuka dan mendasarkan diri pada worldviews teistik. Upaya saling mendekat dan terbuka dari agama dan sains inilah yang peneliti sebut integrasi quantum. Inilah tawaran konsep integrasi dari peneliti.

B. Saran

Ada beberapa hal yang perlu peneliti sampaikan terkait dengan penelitian ini berikutnya.

1. Untuk tokoh ketiga, yaitu Nidhal Guessoum, penelliti hanya mendapatkan sedikit literatur dari karya primernya. Peneliti berikutnya diharapkan bisa mengeksplorasi lebih jauh sehingga hasil kajiannya menjadi lebih baik dan utuh.
2. Peneliti merasa kekurangan waktu untuk mengkaji tiga tokoh besar ini, karena terakit dengan proyek yang waktunyna memang sanngat pendek. Peneliti berikutnya dapat menggali lebih dalam dengan durasi waktu yang lebih Panjang.

Daftar Pustaka

Abdullah, A R. "Integrasi Agama Dan Sains: Studi Atas Pemikiran Nurcholish Madjid Dan Jalaluddin Rakhmat." etheses.uin-malang.ac.id, 2019. http://etheses.uin-malang.ac.id/id/eprint/20843.

Ahwani, Fuad. *Al-Falsafah Al-Islâmiyah*. Cairo: Maktabah Tsaqafiyah, 1962.

———. "Ibn Rushd." In *A History of Muslim Philosophy*, edited by MM Sharif. New Delhi: Low Price Publication, 1995.

Alexander, Denis. *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.

Aqqad, Abbas M. *Ibn Rusyd*. Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.

Arief, A Z. *IMPLEMENTASI INTEGRASI ANTARA AGAMA DAN SAINS DALAM MODERNISASI LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM DI MADRASAH ALIYAH UNGGULAN DARUL ….* eprints.unipdu.ac.id, 2018. http://eprints.unipdu.ac.id/id/eprint/1221.

Aristotle. *The Ethic of Aristotle*. Edited by JAK Thomson. London: Pinguin Book, 1961.

Arwani, M. *Integrasi Ilmu Agama Islam Dan Sains Dalam Pendidikan Perspektif Muhammad Fethullah Gulen*. digilib.uinsby.ac.id, 2018.

Asad, Muhammad. "Symbolisme and Allegory in the Qur'an," n.d. http://www.geocities/masad02/appendix1.

Attas, Naquib. *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: ISTAQ, 2001.

Badawi, Abd Rahman. "Muhammad Ibn Zakaria Al-Razi." In *A History of Muslim Philosophy*, edited by MM Sharif, I., 434–49. New Delhi: Low Price Publication, 1995.

Badawi, Abdur Rahman. *Syathahât Al-Shûfiyah*. Cairo: Maktabah al-Nahdlah, 1946.

Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998.

———. *Tauhid & Sains*. Edited by Yuliani Liputo. Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.

Barbour, Ian G. "On Typologies for Relating Science and Religion." *Zygon®* 37, no. 2 (June 21, 2002): 345–60. https://doi.org/10.1111/0591-2385.00432.

Bayumi, Abdul al-Mu`thi. *Al-Falsafah Al-Islamiyah Min Al-Masyriq Ila Al-Maghrib*. Cairo: Dar al-Taba'ah, 1991.

Bazdawi, Abu al-Yusr. *Kitâb Ushûl Al-Dîn*. Cairo: Dar al-Kutub, 1963.

Black, Deborah L. "Al-Farabi." In *History of Islamic Philosophy*, edited by Hossein and Oliver Leaman Nasr. London: Routledge, 1996.

Blackburn, Simon. *Kamus Filsafat*. Edited by Yudi Santoso. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Bunge, Mario Augusto. *Intuition and Science*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962.

Chejne, Anwar. *Muslim Spain Its History and Culture*. Minneapollis: University of Minnesota Press, 1974.

Chittick, William. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld, 2007.

Comte, Auguste. *The Positive Philosophy*. New York: AMN Press, 1974.

Davidson, Herbert A. *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press (OUP), 1992.

Dzahabi, Husein. *Tafsir Wa Al-Mufassirun*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman, 1983.

———. *A History of Islamic Philosophy*. Third Edit. New York: Colombia University Press, 2004.

———. *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld, 2002.

———. *Averroes (Ibn Rushd) His Lifa, Works and Influence*. England: Oneworld, 2001.

Fakhury, Hanna. *Târîkh Al-Falsafah Al-Arâbiyah*. Beirut: Dar al-Ma'arif, 1958.

Farabi, Abu Nashr. *Al-Siyâsah Al-Madaniyah*. Edited by Ali Bu Mulham. Beirut: Dar al-Hilal, n.d.

———. *Aphorisme of the Statesman*. Edited by DM Dunlop. Cambridge: Cambridge University Press (CUP), 1961.

———. "Fî Aghrâdl Al-Hakîm Fî Kull Maqâlah Min Al-Kitâb Al-Mausûm Bi Al-Hurûf." In *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, edited by Friedrich Heinrich Dieterici, 34–38. Leiden: EJ. Brill, 1890.

———. "Fî Mâ Yanbaghî 'An Yuqaddam Qabl Ta`allum Al-Falsafah." In *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, edited by Friedrich Dieterici, 49–55. Leiden: EJ. Brill, 1890.

———. "Fî Mâ Yanbaghî 'an Yuqaddam Ta`allum Al-Falsafah." In *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, edited by Friedrich Heinrich Dieterici, 49–55. Leiden: EJ. Brill, 1890.

———. *Fushûl Al-Madanî (Aphorisms of the Statesman)*. Edited by DM Dunlop. Cambridge: Cambridge University Press (CUP), 1961.

———. "Fushûsh Al-Hikam." In *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, edited by Friedrich Dieterici. Leiden: EJ. Brill, 1890.

———. *Ihsha Al-Ulum*. Edited by Ali Bumulham. Cairo: Dar al-Hilal, 1996.

———. *Kitâb Al-Alfâzh Al-Musta`malah Fî Al-Manthiq*. Edited by Muhsin Mahdi. Beirut: Dar al-Masyriq, 1968.

———. *Kitâb Al-Millah Wa Nushûsh Al-Ukhrâ*. Edited by Muhsin Mahdi. Beirut: Dar al-Masyriq, 1991.

———. *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. Edited by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.

———. "Maqâlah Fî Ma`âni Al-`Aql." In *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, edited by Friedrich Dieterici, 39–48. Leiden: EJ. Brill, 1890.

———. "Risâlah Fî Jawâb Masâil Suila `Anhâ." In *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, edited by Friedrich Dieterici, 83–103. Leiden, 1890.

———. "Tahshîl Al-Sa`âdah" (The Attainment of Happiness)." In *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, edited by Muhsin Mahdi. USA: The Free Press of Glence, 1962.

———. "Uyun Al-Masail." In *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, edited by Friedrich Heinrich Dieterici, 56–65. Leiden: EJ. Brill, 1890.

Faruqi, Ismail Raji. *Altas Budaya Islam*. Edited by Ilyas Hasan (trans). Bandung: Mizan, 1998.

———. *Aslimah Al-Ma'rifah Al-Mabadi' Al-Ammah Wa Khithah Al-Amal*. Kuwait: Dar al-Buhuts al-Ilmiyah, 1983.

Ferguson, Kitty. *The Fire in the Equations: Science, Religion and the Search for God*. Grand Rapids: MI Erdmans Publ, 1994.

Feyerabend, Paul K. *Against Methods: An Outline of Anarchist Theori*. London: Verso, 1992.

Gardet, Louis. "Al-Taufîq Bain Al-Dîn Wa Al-Falsafah `ind Al-Fârâbî." In *Al-Farabi Wa Al-Hadharah Al-Insaniyah*, edited by Ibrahim Samarai, 127-142. Baghdad: Dar al-Hurriyah, 1976.

Ghazali, Abu Hamid. "Misykat Al-Anwar." In *Majmu'ah Rasail*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. "Munqidz Min Al-Dlalâl." In *Majmu'ah Rasail*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. *Tahafut Al-Falasifah*. Edited by Sulaiman Dunya. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1972.

Guessoum, Nidhal. *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B.TaurisandCoLtd, 2011.

Hammond, Robert. *The Philosophy of Al-Farabi and Its Influence on Medical Thought*. New York: Hobson Book Press, 1947.

Hanafi, Hasan. *Islam in the Modern World: Religion, Ideology and Development*. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.

Hartack, Justus. *Kant's Theory of Knowledge*. New York: Brace and World Inc, 1967.

Hasanah, N, and A Zuhaida. "Pengembangan Lembar Kerja Desain Madrasah Sains Integratif: Integrasi Sains Agama Dalam Pelaksanaan Dan Perangkat Pembelajaran." *Edukasia: Jurnal Pendidikan Islam*, 2018.

Hasani, Ibn Ajibah. *Iqazh Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*. Edited by Asim Ibrahim Layali. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2016.

Haught, John F. *Science and Religion: From Conflict to Coversation*. New York: Paulist Press, 1995.

Hoodbhoy, Pervez Amirali. *Islam and Science Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Books, 1991.

Hume, David. *A Tratise on Human Nature*. Edited by TH Green. London: Longman, 1874.

Ibn Arabi, Muhammad. *Fushûsh Al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kutub, n.d.

Ibn Hazm, Ali ibn Said. *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, n.d.

Ibn Khalikan. *Wafayat Al-A'yan*. Beirut: Dar al-Shadir, n.d.

Ibn Rusyd, Ahmad. "Al-Kasyf an Manahij Al-Adilah Fi Aqaid Al-Millah." In *Falsafah Ibn Rusyd*. Beirut: Dar al-Afaq, 1978.

———. "Dlamîmah Al-Mas'alah." In *Falsafah Ibn Rusyd*. Beirut: Dar al-Afaq, 1978.

———. *Fashl Al-Maqal Wa Taqrir Ma Bain Al-Syari'ah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittishal*. Beirut: Dar al-Afaq, 1978.

———. "Fashl Al-Maqal Wa Taqrir Ma Bain Al-Syariah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittishal." In *Falsafah Ibn Rusyd*. Beirut: Dar al-Afaq, 1978.

———. *Fasl Al-Maqal Wa Taqrir Ma Bain Al-Shariah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittisal*. Edited by Muhammad Imarah. Beirut: Dar al-Afaq, 1997.

———. *Ma Ba`d Al-Thabî`ah (Metaphysics)*. Edited by Charles E Genequand. Leiden: EJ. Brill, 1986.

———. *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*. Edited by Charles E Butterworth. Prencenton: Prencenton University Press, 1983.

———. *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*. Edited by Charles E. Butterworth. Prencenton: Prencenton University Press, 1983.

———. *Risalah Al-Nafs*. Khazinah al-Fikr, n.d.

———. *Syarh Jumhûriyah Aflatûn (Averroes on Plato`s Republic)*. Edited by Ralph Lerner. Cornell: Cornell University Press, 1974.

———. *Tahafut Al-Tahafut*. Edited by Sulaiman Dunya. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968.

———. *Talkhîs Al-Khithâbah*. Edited by Abdur Rahman Badawi. Beirut: Dar al-Qalam, n.d.

———. *Talkhîs Kitâb Al-Jidal*. Edited by Abd al-Mugid Haridi. Cairo: TARCE, 1979.

Ibn Sina, Ali. *Al-Najah*. Cairo: Dar al-Kutub, 1938.

———. *Kitâb Al-Nafs (De Anima)*. Edited by Fazlur Rahman. Oxford: Oxford University Press (OUP), 1970.

Ibn Usaibi'ah. *Uyun Al-Anba Fi Tabaqat Al-Atibba*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.

Iraqi, Athif. *Al-Naz'ah Al-Aqliyah Fi Falsafah Ibn Rusyd*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1980.

Istikomah, I. "Integrasi Sains Dan Agama Di Perguruan Tinggi Sebagai Upaya Mengikis Dikotomi Ilmu." *Tadrisuna: Jurnal Pendidikan Islam Dan …*, 2019. http://ejournal.stitradensantri.ac.id/index.php/tadrisuna/article/view/33.

Jabiri, M Abed. *Bunyah Al-`Aql Al-Arabî*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.

Jamil, R. *Pengembangan LKS Integrasi Sains Dan Agama Pada Pembelajaran Tematik Di MI Norrahman Banjarmasin*. idr.uin-antasari.ac.id, 2020. http://idr.uin-antasari.ac.id/14129/.

Jamison, Andrew. "Western Science in Perspekctive and the Search for Alternative." In *The Uncertain Quest: Science, Technology and Development*, edited by Jean-Jacques Salomon, 131–67. Tokyo: United Nation Press, 1994.

Jurjani, Ali ibn Muhammad. *Kitab Al-Ta'rifat*. Edited by Basil Uyun Al-Sud. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2013.

Juwaini, Dhiya' al-Din Yusuf. *Al-Isyad Ila Qawati Al-Adillah Fi Ushul Al-I'tiqad*. Cairo: al-Kanji, 1950.

Kamaruzzaman. "PARADIGMA ISLAMISASI ILMU DI INDONESIA PERSPEKTIF AMIN ABDULLAH." *Jurnal Al-Aqidah* 10, no. 1 (2018): 1–18. https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/alaqidah/article/view/1384.

Kattsoff, Louis. *Pengantar Filsafat*. Edited by Sumargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.

Khoeriyah, I N. "INTEGRASI ISLAM DAN SAINS DALAM PEMBELAJARAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM DI SMA SAINS AL-QURAN YOGYAKARTA." *Digilib.Uin-Suka.Ac.Id*, n.d. http://digilib.uin-suka.ac.id/34437/1/16204010018_BAB I%2C IV%2C DAFTAR PUSTAKA.pdf.

Kraus, Eleizer Paul. "Ibn Zakaria Al-Razi." In *Min Tarikh Al-Ilhad Fi Al-Islam*, edited by Abd Rahman Badawi. Cairo: Sina al-Nasyr, 1993.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Third. Chicago and London: The University Of Chicago Press, 1996.

Laurenty, F, M Rahmad, and Y Yennita. *Penerapan Pembelajaran Dengan Pendekatan Integrasi Sains Dan Agama Untuk Meningkatkan Motivasi Belajar IPA Fisika Siswa*. neliti.com, 2018. https://www.neliti.com/publications/204235/penerapan-pembelajaran-dengan-pendekatan-integrasi-sains-dan-agama-untuk-meningk.

Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam*. Edited by M. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali Press, 1988.

Locke, John. *An Essay Concerning the Principles of HUman Understanding*. London: Awsham Y. John Churchill, 1968.

Lovejoy, Arthur Onchen. *The Great Chain of Being*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

Madkour, Ibrahim. "Al-Farabi." In *A History of Muslim Philosophy*, edited by MM Sharif, 450–68. New Delhi: Low Price Publication, 1995.

Maimun, A. "Integrasi Agama Dan Sains Melalui Tafsīr 'Ilmī (Mempertimbangkan Signifikansi Dan Kritiknya)." *'Anil Islam: Jurnal Kebudayaan Dan Ilmu Keislaman*, 2019. http://jurnal.instika.ac.id/index.php/AnilIslam/article/view/76.

Muhsin Mahdi. "Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy." In *An Antology of Islamic Studies*, edited by Issa J. Boullata. Montreal: McGill, 1992.

———. "Al-Ta`âlim Wa Al-Tajribah Fî Al-Tanjîm Wa Al-Musîqî." In *Al-Fârâbî Wa Al-Hadlârah Al-Insâniyah*, edited by Hasan Bakar, 260–71. Baghdad: Dar al-Hurriyah, 1976.

Najjar, Zaghlul. *Min Ayat Al-I'jaz Al-Ilm Fi Al-Qur'an*. Cairo: Maktabah al-Shuruq, 2003.

Nasr, Hossein. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat Dan Gnosis*. Edited by Suharyono. 2nd ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

———. *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.

———. *Sufi Essays*. Albany: SUNY Press, 1972.

Naziah, W S A. *INTEGRASI AGAMA DAN SAINS DALAM PEMBELAJARAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM DI SEKOLAH MENENGAH ATAS NEGERI 3 MALANG*. eprints.umm.ac.id, 2018. http://eprints.umm.ac.id/41675/.

Netton, Ian Richard. *Al-Farabi and His School*. London: Routledge, 1992.

"Nidhal Guessoum." In *Wikipedia*, n.d. https://en.wikipedia.org/wiki/Nidhal_Guessoum.

Pojman, Louis P. *Philosophical Traditions A Text with Readings*. New York: Wardworth, 1998.

Popper, Karl Raimund. *Conjectures and Refutation*. New York: Basic Book, 1962.

———. *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Routledge, 2002.

Qasim, Mahmud. *Falsafah Ibn Rusyd Wa Atsâruhâ Fî Al-Tafkîr Al-Gharbî*. Kortum: Jam`iyah Umm Durban, 1968.

Qifthi, Ibn Yusuf. "Tarikh Al-Hukama." In *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, edited by Friedrich Heinrich Dieterici, 115–18. Leiden: EJ. Brill, 1890.

Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam*. London: George Allen & Unwin LTD, 1958.

Razi, Ibn Zakaria. "Al-Thibb Al-Ruhânî." In *Rasâil Falsafiyah*. Beirut: Dar al-Afaq, 1973.

Renan, Ernest. *Ibn Rushd Wa Al-Rushdiyah*. Edited by Adil Zuatir. Cairo: Isa Babi al-Halabi, 1957.

Wikipedia. "Reuven Ramaty," n.d. https://en.wikipedia.org/wiki/Reuven_Ramaty.

Saifudin, S. "INTEGRASI ILMU AGAMA DAN SAINS: STUDI PENULISAN SKRIPSI DI UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA." *Profetika: Jurnal Studi Islam*, 2020. http://journals.ums.ac.id/index.php/profetika/article/view/11650.

Sardar, Ziauddin. *Explorations in Islamic Science*. London: Mansell, 1989.

———. *Thomas Kuhn and the Science War*. London: Icon Book, 2000.

Sarraj, Abu Nashr. *Al-Luma' Fi Tarikh Al-Tasawuf Al-Islamy*. Edited by Kamil Musthafa Handawi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007.

Schoun, Frithjof. *Logic and Transcendence*. London: Perennial Book, 1984.

Sheikh, Saeed. *Studies in Muslim Philosophy*. Lahore: New Anarkali, 1997.

"Short Curriculum Vitae Nidhal Guessoum," n.d. http://www.nidhalguessoum.org/vvold/public_html/sites/all/modules/ckeditor/ckfinder/userfiles/files/Nidhal Guessoum Short CV.pdf.

Sina, Ali Ibn. *Remarks and Admonitions*. Edited by Shams C Inati. Toronto: NEH, 1984.

Soleh, Achmad Khudori. *Epistemologi Ibn Rusyd*. Malang: UIN Malang Press, 2012.

———. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.

———. *Integrasi Agama Dan Filsafat Pemikiran Epistemologi Al-Farabi*. Malang: UIN Malang Press, 2010.

———. "PENDEKATAN KUANTUM DALAM INTEGRASI AGAMA DAN SAINS NIDHAL GUESSOUM." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (2018): 119–41. https://doi.org/10.18860/ua.v19i1.4937.

Sulaiman, M. "INTEGRASI AGAMA ISLAM DAN ILMU SAINS DALAM PEMBELAJARAN." *Jurnal Studi Islam: Pancawahana*, 2020. http://ejournal.kopertais4.or.id/tapalkuda/index.php/pwahana/article/view/3878.

Suseno, Frans Magnis. *13 Model Pendekatan Etika*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.

———. *13 Tokoh Etika*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.

Sya'rani, Abd Wahab. *Al-Minah Al-Saniyah*. Edited by Alwi Abu Bakar Saqaf. Beirut: Dar al-Kutub, 2010.

Syafii, Ibn Idris. *Al-Risalah*. Edited by Ahmad Syakir. Cairo: Dar al-Bab al-Halabi, 1940.

Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab Wa Al-Qur'an Qira'ah Mu`asirah*. Damaskus: al-Ahali, 1992.

Syamsuddin. *Al-Fârâbî, Hayatuh, Atsâruh, Falsafatuh*. Beirut: Dar al-Kutub, 1990.

Syaukani, Muhammad ibn Ali. *Irsyad Al-Fuhul Ila Tahqiq Al-Haqq Min Ilm Al-Ushul*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.

Tahir, M T. "Integrasi Agama Dan Sains Di Madrasah: Studi Kasus Di Madrasah Aliyah Mu'allimin Nahdlatul Wathan Pancor." *Repository.Uinjkt.Ac.Id*, n.d. http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/44926.

CRCS UGM Yogyakarta. "The Fist International Conference on Knowledge and Values," 2011. https://crcs.ugm.ac.id/?s=nidhal+guessoum.

Titus, Harold. *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Edited by Rasjidi (trans). Jakarta: Bulang Bintang, 1984.

Ulum, M M. "Integrasi Sains, Sosial Dan Agama Sebagai Ruang Lingkup Kajian Studi Islam Dalam Al-Qur'an." *At-Ta'wil*, 2019. http://ejournal.ibntegal.ac.id/index.php/takwil/article/view/61.

Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd (Averroes)*. Edited by Oliovia Stewart. London: Routledge, 1991.

Uwaidah, Kamil M. *Ibn Rusyd Al-Andalusi Failusuf Al-Arabi Wa Al-Muslimin*. Beirut: Dar al-Kutub, 1993.

Watt, Montgomery. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.

Wishart, Adam. *On the Three A Son's Jurney into the History and Science of Cancer*. London: Profile Book, 2006.

Tentang Penulis

Dr Achmad Khudori Soleh, M.Ag adalah dosen Studi Filsafat Islam UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Saat ini (Desember 2020) menjabat sebagai Sekretaris Prodi Doktor Manajemen Pendidikan Islam (MPI) UIN Maliki Malang. Pengasuh juga membina di PP al-Azkiya, Malang.

Lahir di Nganjuk 24 Nopember 1968. Pendidikan Sarjana di Fakultas Tarbiyah IAIN Malang (1993), program Master dan Doktor di IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (2009).

Karyanya yang telah terbit: *Menjadi Kekasih Tuhan* (Yogyakarta, Mitra Pustaka, 1997), *Kegelisahan al-Ghazali* (Bandung, Pustaka Hidayah, 1998), *Fiqh Kontekstal I-VII* (Jakarta, Pertja, 1998-2000), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta, Jendela, 2003), *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004), *Skeptisme al-Ghazali* (Malang, UIN Press, 2009), *Integrasi Agama dan Filsafat Epistemlogi al-Farabi* (Malang, UIN Press, 2010), *Kerjasama Antar Umat Beragama Perspektif Farid Esack* (Malang, UIN Press, 2011), *Epistemologi Ibn Rusyd* (Malang, UIN Press, 2012), *Teologi Islam* (Malang, UIN Press, 2013), *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta, ar-Ruzz Media, 2014 & 2016), *Epistemologi Islam* (Yogyakarta, ar-Ruzz Media, 2018).